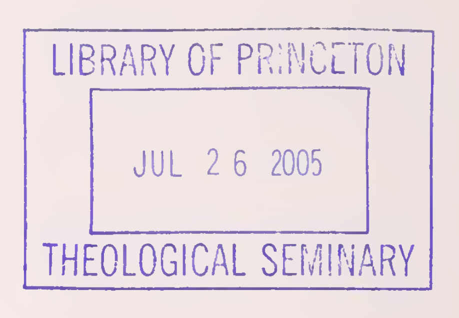
SEXUALIDAD Y CATOLICISMO



Miguel Picado Gatjens



SEXUALIDAD Y CATOLICISMO

los orígenes del conflicto



Colección TEOLOGÍA

SEXUALIDAD Y CATOLICISMO

los orígenes del conflicto

Miguel Picado Gatjens

Agradecimientos

Varias personas se tomaron el trabajo de leer los manuscritos previos y ofrecerme sugerencias. Otras me ayudaron con bibliografía. En todas encontré abundante generosidad.

Encontré bibliografía útil en las bibliotecas del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), el Instituto Teológico de América Central Intercongregacional (ITAC), la biblioteca Joaquín García Monge y el Centro de Documentación e Información de Filosofía, ambos de la Universidad Nacional.

Carlos Alberto Gómez Herrera, obispo de la Iglesia Misionera Apostólica Ortodoxa de Costa Rica, me facilitó información sobre la legislación de las iglesias ortodoxas. Los amigos y las amigas de la Oficina del Fondo de Población de las Naciones Unidas tuvieron la paciencia de escuchar este libro en su fase preliminar.

En la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión (EECR) se me brindó ayuda de diverso tipo.

Deseo para todos que gocen el amor verdadero.

PORTADA: Marco Antonio Hidalgo
CORRECCIÓN: Guillermo Meléndez
COMPOSICIÓN TIPOGRÁFICA: Lucía M. Picado Gamboa

261.834.3
P585s Picado Gatjens, Miguel/Sexualidad
y catolicismo: los orígenes del conflicto.
Miguel Picado Gatjens.
—1a. ed.— San José, Costa Rica: DEI, 2003.
162 págs.; 21 x 13 cms. (Colección Teología).

ISBN 9977-83-139-4

1. Catolicismo.
2. Sexo y religión.
3. Aspectos religiosos.
4. Papel del sexo.
I Título

Hecho el depósito de ley

ISBN 9977-83-139-4

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACIÓN DIRIGIRSE A:

Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
SAN JOSÉ — COSTA RICA
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org



A la memoria siempre viva de Jorge Volio

Abreviaturas

Libros de la Biblia

Antiguo Testamento

Dt.	Deuteronomio
Eclo.	Eclesiástico
Éx.	Éxodo
Ez.	Ezequiel
Gn.	Génesis
Jr.	Jeremías
Lv.	Levítico
Mal.	Malaquías
Nm.	Números
1 Re.	Primer libro de los Reyes
2 Sam.	Segundo libro de Samuel

Nuevo Testamento

Ef.	Carta de San Pablo a los Efesios
Rom.	Carta de San Pablo a los Romanos
Jn.	Evangelio según San Juan
Lc.	Evangelio según San Lucas
Mc.	Evangelio según San Marcos
Mt.	Evangelio según San Mateo
1 Jn.	Primera carta de San Juan
1 Cor.	Primera carta de San Pablo a los Corintios
1 Pe.	Primera carta de San Pedro

Documentos de la Iglesia Católica

LG	*Lumen gentium*
GS	*Gaudium et spes*

Contenido

Proemio

¿Está la Iglesia y el cristianismo en general contra el placer erótico? ¿Lo considera siempre pecaminoso? ¿Es permitido únicamente como un aspecto secundario, lamentable e inevitable del proceso de reproducción? ¿Puede el placer sexual desempeñar alguna función provechosa para el crecimiento espiritual, para la edificación del Reino de Dios?

Sirvan esas preguntas de puerta de entrada. A continuación reproduzco varios escritos para mostrar hasta qué punto es contradictoria consigo misma la tradición católica sobre la sexualidad. El primero lo tomo de la Sagrada Escritura, del Cantar de los Cantares:

> ¡Que me bese con los besos de su boca!
> mejores son que el vino tus amores.
>
> ¡Qué bella eres, amada mía,
> qué bella eres!
> ¡Palomas son tus ojos!

¡Qué hermoso eres, amado mío,
qué delicioso!
Puro verdor es nuestro lecho.
¡Qué bella eres, amada mía,
qué bella eres!
Palomas son tus ojos
a través de tu velo;
tu melena, cual rebaño de cabras,
que ondulan por el monte Galaad.
Tus dientes, un rebaño de ovejas esquiladas
que salen a bañarse:
Todas tienen mellizas,
y no hay entre ellas estéril.
Tus labios, una cinta escarlata;
tu hablar, encantador.
Tus mejillas, como cortes de granada
a través de tu velo.
Tu cuello, la torre de David
erigida como trofeos: mil escudos penden de ella,
todos paveses de valientes.
Tus dos pechos como dos crías,
mellizas de gacela,
que pacen entre ríos.

Para quienes no son entendidos en Biblia y estudios semejantes, hago la observación de que el poema no canta el amor entre Cristo y la Iglesia ni el amor entre Dios y el alma, sino el amor entre el esposo y la esposa, por la suficiente razón de que es noble, bello y bueno.

La Escritura tiene un alto concepto del amor conyugal. Lo ofrece con frecuencia como símbolo del amor de Dios hacia las personas humanas (véanse el libro de Oseas, el Salmo 45 y Ef. 5,25-33). Ese símbolo ha hecho escuela. Para muchos autores cristianos no hay mejor metáfora para expresar el indecible amor de Dios a sus criaturas humanas. Recordaré solamente tres cumbres de la literatura española y americana: San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús y Ernesto Cardenal. Siguien-

do la misma corriente, la excelencia del amor sexual ha permitido lecturas alegóricas del Cantar de los Cantares, donde el Amado es Dios o Cristo, y la Amada la Iglesia o la persona humana.

A la par de la gran tradición que nace con la Sagrada Escritura, coexisten tradiciones menores en la historia de la Iglesia, caudaloso río de aguas revueltas y afluentes no siempre cristalinos. Ofrezco un par de "perlas":

> Consideraré, pues, con lágrimas, de qué está hecho el hombre, qué haya de ser del hombre. Ciertamente, el hombre formado de la tierra, concebido en la culpa, nacido para el castigo, comete acciones depravadas, vanidades que no convienen, se hace pasto del fuego, comida de gusanos y masa de podredumbre... Formado ha sido el hombre del lodo, de ceniza y de lo que es más vil que todo eso: del sucísimo esperma. Concebido... en el mal olor de la lujuria.
> La concupiscencia es... la enfermedad de la naturaleza... El coito... nunca tiene lugar sin el mal olor de la lujuria... La sangre menstrual es tan detestable y sucia que, a su contacto, las mieses no germinan, los arbustos se secan, las hierbas mueren, los árboles pierden su fruto y los perros, si las prueban enferman de rabia.
> *Cardenal Lotario, 1195* [1].

> La mujer innoble, la mujer pérfida, la mujer ruin
> mancilla lo que es puro, rumia la impiedad, echa a perder todo acto.
> Abismo de sensualidad, instrumento del abismo, boca de los vicios
> no retrocede ante nada y concibe de su padre y de hijo...
> Mujer víbora, no ser humano, sino bestia feroz...

---

[1] Texto en López, 1998: 17.

Mujer pérfida, mujer fétida, mujer infecta...
Bernardo de Morlaas, monje cisterciense [2].

Puede ser que la lectora o el lector, cuya perseverancia solicito, se pregunte cómo y por qué la misma Iglesia transmite textos de contenido tan opuesto. Espero brindar respuestas satisfactorias a lo largo de estas páginas, pero por ahora quiero volver a la contradicción que manifiestan los escritos reproducidos para señalar que tienen un valor teológico desigual. El Cantar de los Cantares goza, por formar parte de la Biblia, de una autoridad incomparablemente superior a los escritos de Lotario y de Morlaas y también así ha sido su difusión e influencia. Sin embargo, Lotario y de Morlaas representan una opinión y una sensibilidad que han ejercido profundo influjo en el pensamiento católico sobre lo sexual y evidencian misoginia, repudio a lo femenino. A comienzos del siglo XXI sería difícil encontrar eclesiásticos que piensen y sientan de modo similar. Hay razones para pensar que incluso para aquellos tiempos fueron actitudes extremas, aunque sin duda no fueron aisladas.

En realidad, cualquier persona puede comprobar que la Iglesia Católica presenta una serie de puntos conflictivos con respecto a la sexualidad, lo que ha dado lugar a cierto malestar en la feligresía. Ciertas estadísticas indican que buena parte de sus feligreses, e incluso del clero, no comparten las posiciones de su Iglesia en materia de sexualidad o las acatan sin comprenderlas. Indudablemente existen puntos de fricción entre la doctrina católica y la mentalidad sexual contemporánea, no obstante sería arduo confeccionar una lista completa, por lo que me limito a mencionar unos cuantos:

---

[2] Texto en Bonnassie, 1983: 144.

• La aseveración de que en materia sexual no hay parvedad de materia, es decir, nadie comete pecados veniales sino solo pecados mortales.
• La prohibición del divorcio y la imposibilidad de contraer segundas nupcias mientras viva el primer cónyuge.
• La prohibición de comulgar para los divorciados casados en segundas nupcias.
• La autogratificación considerada como pecado grave, mortal, merecedor de las penas eternas del infierno.
• El celibato obligatorio para los ministros del altar.
• La homosexualidad, masculina o femenina, declarada contra natura en los textos eclesiásticos, lo que deriva en la imposición de una especie de celibato para todas esas personas.
• La prohibición de utilizar métodos anticonceptivos denominados "artificiales".
• La noción de que un óvulo fecundado tiene alma humana y es por tanto persona.
• La negativa a la ordenación de mujeres al orden sacerdotal.

Existen numerosas obras, algunas citadas en la bibliografía, que pretenden demostrar que ese conjunto de prohibiciones o declaraciones de pecaminosidad tiene un fundamento bíblico endeble o del todo inexistente, por lo cual no pocos teólogos católicos realizan una serie de precisiones que disminuyen su fuerza culpabilizante. Muchos laicos católicos tampoco las aceptan, guiados por el sentido común y las perspectivas tomadas de las ciencias humanas y biológicas. Lamentablemente, eso no impide que para gran parte de las y los creyentes, tales posiciones eclesiásticas sean piedra de tropiezo para su vida espiritual.

Decidí escribir este trabajo teniendo en cuenta ese tipo de consideraciones. Me propongo indagar de dónde

bebe la ética sexual católica: las fuentes que han alimentado la reflexión ética y teológica sobre el cuerpo humano, el placer, la familia, la reproducción, el afecto, el amor, el compromiso entre las personas.

El pensamiento católico referente a la sexualidad se puede comparar con un río madre, la Sagrada Escritura, que ha recibido afluentes de aguas contaminadas, las cuales, en un inevitable proceso histórico, se mezclan con el agua limpia. Tarea de la Iglesia, de sus autoridades en primer lugar, es revisar y adecuar constantemente la calidad del agua ofrecida, garantizar su pureza.

La particularidad de este estudio reside en que compara lo que dicen los mitos de las religiones cananea, mazdeísta, maniquea, y el movimiento religioso conocido como gnosticismo, acerca del origen del mundo, del mal y de la sexualidad, con las respectivas posiciones de la Biblia. Intento alcanzar una perspectiva histórica de largo alcance, la única que permite una aproximación al papel que ciertos mitos no bíblicos siguen desempeñando en la ética y la espiritualidad de las iglesias. Me hago la ilusión de que la exposición de esas influencias extracristianas resulte liberadora, en primer lugar para los cristianos.

Mi esfuerzo se dirige a personas que en el ejercicio de su profesión como psicólogos, trabajadores sociales, educadores formales e informales, médicos, encuentran dificultades y a veces conflictos entre los conocimientos propios de su disciplina y las posiciones doctrinales de la Iglesia Católica. Escribo para creyentes y no creyentes, de cualquier religión, pero me ilusiono con que esta obra sea útil para los agentes de pastoral.

Este libro no se dirige a conocedores de teología o de ciencias de la religión. Por eso me pareció conveniente explicar algunos conceptos de esas disciplinas conforme van apareciendo y reproducir textos de especialistas, algo oportuno en un trabajo que tiene pretensiones de divulgación más que de investigación.

1. Plan del estudio

- En el primer capítulo presento algunas consideraciones sobre el conflicto que se vive en Costa Rica entre los distintos organismos que participan en la formación de criterios éticos en asuntos de sexualidad, con el objeto de mostrar la urgencia de que los diferentes interesados conozcan a fondo los fundamentos de sus propias posiciones y de las ajenas.
- Luego dedico unas pocas páginas para deslindar los campos entre las ciencias de la religión y la teología, e igualmente a la participación de las ciencias naturales y humanas en la teología, asunto de incuestionable importancia para la teología moral.
- Asimismo considero indispensable ofrecer una breve presentación referente al magisterio eclesiástico, por ser la instancia que propone la conducta a seguir por los católicos ante las nuevas situaciones creadas por los avances científicos y los cambios culturales.
- Los capítulos anteriores tienen carácter introductorio. Entro propiamente en materia al referirme a qué son los mitos religiosos y su importancia actual para comprender la sexualidad.
- Continúo exponiendo lo pertinente del mito de la pareja primordial, tal como se vivía en Fenicia y Canaán. La lucha de los profetas de Israel contra ese mito moldeó en gran medida las ideas bíblicas acerca de la sexualidad; aclararlo disipa malentendidos.
- El capítulo siguiente se refiere al dualismo, importante mito indoeuropeo. Si este trabajo ha de tener una hipótesis sería ésta: la antropología dualista (cuerpo–alma; materia–espíritu) ha funcionado como el molde donde se ha vertido la revelación cristiana sobre el ser humano, con las deformaciones consiguientes, muy notorias en el campo de la ética sexual.

• Después de haber caminado por campos que no por paganos dejan de ser sugerentes, ofrezco una interpretación de la creación del mundo y de la pareja humana en el Génesis y otros libros del Antiguo Testamento.

• El capítulo dedicado a estudiar el problema denominado "carne–espíritu" expresa las consecuencias teológicas del conflicto entre el concepto de ser humano que se desprende del dualismo y la visión bíblica y prepara, así lo espero, una comprensión no dualista —y en ese sentido desprejuiciada— de los siguientes temas.

• Dedico un capítulo a la enseñanza de Jesús sobre el matrimonio, el divorcio y el celibato, y otro a la enseñanza que respecto a esas materias aporta San Pablo.

• Casi a modo de conclusión presento algunas reflexiones acerca de las heridas abiertas por el encratismo en la espiritualidad y la doctrina católicas.

• Finalizo con una información relativa a la ley natural, debido a la incidencia de este concepto en la problemática actual referente al catolicismo y la sexualidad.

Como ya se habrá advertido, este estudio versa sobre la prehistoria del pensamiento católico tocante a lo sexual. No es un estudio de teología moral. No trata de cuestiones doctrinales en cuanto tales, sino de cómo y por qué este tipo de asuntos han adquirido formulaciones que hoy no parecen siempre satisfactorias.

Porque fuimos creados por el Amor y la Vida para el amor y la vida, somos sexuados. Lo sexual en nosotros, los hombres y las mujeres, señala de manera irrebatible nuestra condición de seres incompletos. Necesitamos al otro, a la otra y al Otro. Tal vez por eso la vivencia sexual muchas veces tiene algo de insatisfactorio, quizás por

nostalgia de su Origen y anhelo de su Meta Última. Por la misma razón, ningún estudio acerca de la sexualidad humana satisface las mejores preguntas, aun cuando pudiera abordar todas las perspectivas, reunir las conquistas de todas las disciplinas y fuera mucho más voluminoso que este ensayo. De modo que casi está de más decir que soy el primero en reconocer que mi perspectiva de análisis es incompleta y requiere enfoques complementarios.

Capítulo I

Crear condiciones para el diálogo

Escribo desde la realidad de Costa Rica. Conviene trazar los rasgos fundamentales de una situación que guarda semejanzas y diferencias con la de otras naciones latinoamericanas y caribeñas.

Varias instituciones se disputan el predominio en las ideas e imágenes que estructuran la ética sexual de la población.

Para mantener sus posiciones, la Iglesia Católica acude con reiteración a procedimientos que pertenecen al espacio de lo político más que a la convicción religiosa. Reclama el cumplimiento del artículo 75 de la Constitución, y sobre ese fundamento pretende que la educación sexual

"La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado, el cual contribuye a su mantenimiento, sin impedir el libre ejercicio en la República de otros cultos que no se

debe impartirse dentro de las clases de religión; frenó la aplicación de materiales de educación sexual pese a que algunos sacerdotes participaron en la comisión redactora como delegados episcopales (cf. Rojas, 1999); se retiró de programas a los que había sido invitada, cual fue el caso de Amor Joven, impulsado por la Oficina de la Primera Dama en la administración de Miguel Ángel Rodríguez (1998-2002).

opongan a la moral universal ni a las buenas costumbres".

Se comprende que ningún partido político mayoritario quiera enfrentar abiertamente a la Iglesia Católica en materia de ética y salud sexual y reproductiva, debido al inmediato costo electoral, no obstante tal situación podría variar en el mediano plazo. Como ya se indicó, diversas encuestas señalan que el grueso de la población, incluido el sexo piadoso —calificación que decenios atrás algunos clérigos aplicaban a las mujeres— desobedece los mandatos eclesiásticos en materias de sexualidad. Con los actuales procedimientos, la Iglesia vence pero no convence.

"Continúa creciendo el número de niños y niñas nacidas de madres adolescentes, que aumentó sistemáticamente de 12.938 en 1990 a 16.610 en 2000. Para el mismo período, el número de nacimientos de padres no declarados se incrementó de 17.293 a 24.342" [1].

Sin embargo, del otro lado de la acera no se escuchan cantos de victoria. Lo cierto es que bastantes adolescentes continúan embarazándose, las enfermedades de trans-

---

[1] William Vargas Mora, "Derechos de niñez y adolescencia, pocos avances y serios rezagos", en *Semanario Universidad* (Costa Rica), 21. VI. 2002.

misión sexual mantienen rubros elevados —a pesar de que muchos casos no engruesan las estadísticas oficiales porque nadie los reporta—, el número de hijos nacidos fuera de matrimonio supera a los nacidos en matrimonios religiosos o civiles, un porcentaje muy alto de parejas fracasa en su proyecto de amor, y no disminuye la violencia intrafamiliar.

Tanto en las entidades del Estado como en las organizaciones no gubernamentales con frecuencia se responsabiliza a la Iglesia Católica de esas situaciones. Se le achaca impedir la divulgación de los materiales educativos diseñados después de mucho esfuerzo y predicar una moral rezagada para los tiempos que corren. Es posible que en esos ambientes no se haya tenido suficientemente en cuenta que, a pesar de las prohibiciones eclesiales, ciertas ofertas de salud sexual y reproductiva divulgadas masivamente no alcanzan su objetivo. De ser así, estaríamos ante un fenómeno bastante más complejo. Varios indicios podrían ser convergentes:

El giro copernicano en sexualidad consiste en dejar de considerar la sexualidad como algo menos noble de la existencia humana, sospechosa de negatividad moral y elemento tabú, y pasar a considerarla como dimensión constitutiva y buena de la vida humana (Mora, en Vidal, 1992: 535).

- Los preservativos continúan recibiendo una propaganda masiva y sugestiva, incluso comercial, y su precio es asequible, excepto para el 20 o 25% de la población pobre o extremadamente pobre. Aunque sería erróneo desdeñar el efecto de los preservativos en la relativa desaceleración de las enfermedades de transmisión sexual, permanece tenaz la curva ascendente de esas enfermedades.

• Algo semejante se puede pensar acerca del número de embarazos no deseados entre las casadas y las solteras, ya que las jóvenes de ahora componen la segunda generación de costarricenses informadas acerca de los métodos anticonceptivos a disposición.
• Desde hace varios años en Costa Rica se informa profusamente por la televisión, la radio y los periódicos sobre el placer erótico y los riesgos inherentes, en perfecta consonancia con el giro copernicano de la vivencia sexual, típico de la cultura contemporánea occidental, no obstante persiste el tabú.

Ante esos y otros indicios semejantes, no es absurdo pensar que la sola y simple información sobre sexualidad, cuando se limita a aspectos higiénicos, anatómicos y fisiológicos no es capaz de modificar las conductas. Y eso no debería ser ninguna sorpresa, pues la sexualidad humana engloba a todo el ser humano, es integral, dado que implica afectos, sociabilidad, ética, bienestar espiritual, el futuro de las personas, de las familias y de las naciones. En la cultura latinoamericana y caribeña, la ética y la espiritualidad toman la sexualidad como uno de sus elementos esenciales. Con frecuencia el lazo entre ambas es de carácter religioso. La sexualidad no solamente está en el origen de la vida humana, sino que la involucra en todos sus aspectos. Por ende, la pretensión de cambiar el comportamiento sexual de una población sin otorgar sufi-

El fundamentalismo nació para proteger las doctrinas esenciales o fundamentales de la fe cristiana, amenazadas por los efectos erosivos del pensamiento moderno. Es una reacción contra la teoría de la evolución, contrapuesta a la enseñanza de la Biblia, la crítica bíblica y el estudio de las religiones comparadas. Se le suele asociar con la interpretación literal de la Biblia, y la que atribuye igual valor teológico a todos y cada uno de sus versículos. Aunque el fundamentalismo nació en los Estados Unidos, el término se

ciente importancia a las realidades éticas y espirituales equivale a incurrir en riesgos tan peligrosos como innecesarios.

El conjunto ético-religioso de una población puede balancearse si se promueve un cambio súbito en torno a los hábitos sexuales y provocar una polarización que nadie desea. De forma esquemática y simplificadora se puede pensar que un primer sector defenderá los principios ancestrales, con peligro de deslizarse hacia el fundamentalismo, y se aferrará a sus creencias básicas para evitar el desarraigo y la anomia (ausencia de normatividad social), para llenar el vacío. Mientras tanto, un segundo sector adoptaría la novedad sin reflexión madura, para caer en una especie de fundamentalismo cientificista.

En nuestros días, cuando vemos incumplidas tantas promesas de la modernidad, no es prudente despreciar las fuerzas que esconden los fundamentalismos de cualquier signo y origen. De la ciencia y la tecnología hoy saboreamos los frutos dulces junto con los amargos. Necesitamos una ciencia capaz de incorporar la ética, de corregir los efectos de un saber científico despreocupado de la dignidad de las personas, de la paz, la justicia social y el ambiente.

aplica en la actualidad a culturas que, como la islámica, rechazan desde sus bases religiosas ser invadidas por la mentalidad occidental, ya que prefieren la fidelidad a sus valores.

Moral es el conjunto de comportamientos y normas que tú, yo y algunos de quienes nos rodean solemos aceptar como válidos.

Ética es la reflexión sobre *por qué* los consideramos válidos y la comparación con otras morales que tienen personas diferentes [2].

[2] Fernando Sabater, *Ética para Amador*. Barcelona, 1997, pág. 59.

No les conviene a las personas e instituciones que promueven la salud sexual y reproductiva ser vistas como la motosierra que arrasa los fundamentos éticos de la sociedad y la polariza en bandos irreconciliables. Si las tendencias actuales llegan a dibujarse como bandos enemistados, y temo que ya está ocurriendo, será difícil que culminen con éxito los esfuerzos en estas importantes materias, al menos en el corto y mediano plazos. A nadie conviene que los actores continúen ignorando los fundamentos teóricos de las contrapartes.

Escribo con la esperanza algo ingenua de ayudar a disminuir la polarización y radicalización recíproca entre las iglesias y los sectores laicos, civiles o estatales. Comparto la certeza de que la ética teológica (fundada en las fuentes de la revelación) y la ética civil, que en sus conclusiones no se contrapone necesariamente a la teológica, procuran defender la vida humana. Trabajan con supuestos distintos, pero no irreconciliables.

Capítulo II

Información básica sobre la teología, su relación con las ciencias y el magisterio de la Iglesia

Para aprovechar de manera más consistente la lectura de este trabajo, propongo a la lectora o al lector algunos elementos básicos sobre las ciencias de la religión, el conocimiento teológico y el magisterio eclesiástico. Pero si alguien no gusta de consideraciones inevitablemente un tanto abstractas, bien puede ir derecho al capítulo siguiente.

Por el mero hecho de serlo, cualquier realidad religiosa posee dimensiones sociales y psicológicas y forma parte de la historia. Se la puede entonces estudiar desde cualquier ciencia que se ocupe de las cosas humanas. Cuando se aplican a las realidades religiosas las teorías y los procedimientos de investigación de disci-

plinas que no nacieron para estudiar las cuestiones religiosas, tenemos cuerpos de conocimiento como la psicología de la religión, la sociología de la religión, la antropología de la religión, etc. Nadie querrá discutir que los aportes de esas disciplinas son indispensables para comprender lo que es la religión y su funcionamiento en las sociedades. Las organizaciones religiosas, sin excluir las iglesias, deberían tomar seriamente sus contribuciones. Lo anterior no niega que en ese tipo de disciplinas se dé con alguna frecuencia la propensión a reducir lo religioso a otro campo de la realidad. En el marxismo, por ejemplo, se considera que la religión es un epifenómeno, es decir, un hecho cuya dinámica interna ha de explicarse a partir de lo socioeconómico. El psicoanálisis dirá que la religión es una forma de psicosis: los actos de culto no serían otra cosa que rituales obsesivos mediante los cuales la neurosis busca conjugar la angustia provocada por sus pulsiones mortíferas rechazadas...

A finales del siglo XIX y principios del XX nacieron la historia de las religiones y la fenomenología de la religión, ciencias que tienen la religión como su objeto de estudio. Gracias a ellas el hecho religioso dejó de ser sistemáticamente reducido a una manifestación deudora de otro ámbito de la realidad. Su característica común es ocuparse del hecho religioso en sí mismo, sin excluir ninguno de los elementos que conforman su estructura y sin aislarlo del contexto cultural.

El conocimiento teológico es mucho más antiguo que las ciencias sociales y las ciencias de la religión. La teología se diferencia de ellas, y de todos los otros conocimientos, en que toma la fe como principio para explorar la realidad humana, en lo personal, en lo social y en lo histórico. Es un conocimiento de la fe y a partir de la fe que, necesariamente, por ineludibles exigencias de método, ha de tener en cuenta los resultados de las

ciencias naturales y sociales. La teología es una labor de creyentes. Se cree para entender el porqué de la historia de la humanidad, del universo, la razón de nuestra existencia, el cómo ha de ser nuestra conducta. Sin embargo también se entiende para creer, puesto que se conoce así la cohesión interna de la revelación, su capacidad para orientar la existencia de las personas y las naciones. El cristianismo ha procurado un diálogo con las ciencias de cada época, en cumplimiento de lo que se ordena en 1 Pe. 3,15: "[Estad] siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza" [1].

Existen muchas definiciones de teología y una permanente discusión acerca de sus métodos. Para lo que aquí interesa, parece suficiente mencionar cuatro aspectos:

1. la teología es una ciencia de la cultura en el sentido de que trabaja críticamente con sus fuentes;
2. se afana por una comprensión sistemática de la fe cristiana (la coherencia entre sus diversos componentes);
3. razona en el sentido de que el acto de fe, lejos de menoscabar la tarea que cada ser humano tiene de construirse con dignidad y responsabilidad, la desarrolla en todos sus extremos;
4. trata de relacionar la fe, de modo vivo e interactivo, con las diversas culturas contemporáneas y sus problemáticas sociales y económicas.

El primer aspecto supone el uso del método histórico-crítico, el cual comparte con otras ciencias de la

Padres de la Iglesia. Escritores cristianos

[1] Un esquema de las relaciones entre la Iglesia y las ciencias puede leerse en Murillo, 2001: 27-35.

cultura, solo que aplicado a los "lugares teológicos", esto es, las fuentes primarias de donde el teólogo toma su material de trabajo: la Biblia, los Padres de la Iglesia, los concilios ecuménicos, la liturgia, el magisterio del Papa y de los obispos, pero también la experiencia de las iglesias regionales o locales, los Doctores de la Iglesia y los teólogos de reconocido prestigio. La teología busca el apoyo de la filosofía (particularmente en la justificación de la fe ante la razón) y de las ciencias, sociales y naturales, según se requiera. Así por ejemplo, la teoría sociológica de la dependencia —nacida en Latinoamérica— alimentó la teología de la liberación, y los estudios del género son un apoyo para la teología feminista.

Como se aprecia, la teología es un saber en permanente cambio que escucha con renovado interés las fuentes primarias, aunque sin descartar la debida atención a las transformaciones socioculturales y al clamor por la justicia que nace de los pobres. Tanto es así que Melchor Cano, un teólogo del siglo XVI, autor de una obra clásica sobre los lugares teológicos, incluye tres lugares explícitamente no religiosos: la razón humana, la opinión de los filósofos y las lecciones de la historia.

del siglo II al VII que la Iglesia reconoce como autoridades en fe y costumbres. Trazaron la interpretación del mensaje evangélico dentro de la cultura mediterránea. El más importante en la Iglesia Católica es San Agustín (354 – 430). La patrología es el estudio y la exposición sistemática del pensamiento de los Padres.

Doctores de la Iglesia. Escritores y escritoras que la Iglesia Católica propone como autoridades, como San Agustín, Santo Tomás de Aquino, San Alfonso de Ligorio (teólogo moral), Santa Teresa de Jesús y Santa Catalina de Siena.

De los lugares teológicos el más importante es la Biblia, sin embargo la formulación de un argumento escriturístico no es una operación sencilla. Gracias al método histórico-crítico se han superado antiguas costumbres, a veces un tanto ingenuas, como tomar de manera literal un versículo de la Escritura y "usarlo" para apoyar una tesis teológica determinada, no pocas veces predeterminada, haciendo caso omiso de lo que realmente dice el versículo en su contexto literario e histórico-cultural. Veremos la importancia de esto en la ética teológica. El método histórico-crítico ha permitido la lenta pero firme elaboración de una ciencia bíblica, tarea enorme en vista de que la historia bíblica forma un arco que se extiende, por tomar dos fechas extremas, desde el año 1850 a. de C. (fecha aproximada del ingreso de Abraham a Canaán y de las primeras tradiciones orales) hasta el 100 d. de C. (fecha aproximada de la redacción del Evangelio de Juan, con toda probabilidad el más reciente escrito del Nuevo Testamento). En ese arco de unos dos mil años, el pueblo israelita tiene contacto estrecho con cinco imperios y sus correspondientes culturas: Egipto, Asiria (Babilonia), Persia, Grecia, Roma. Además, conserva una relación permanente con sus vecinos fenicios, palestinos y beduinos.

Entre las ingentes tareas de la ciencia bíblica se encuentra datar la composición de las 73 obras que componen el canon, o sea, el conjunto de obras que componen la Biblia (como se sabe, existen discrepancias entre las iglesias respecto a la inclusión de algunos libros en el canon); determinar las autorías; depurar los documentos mediante la crítica textual; establecer el género literario de cada pasaje (pues, por ejemplo, un poema no puede ser leído con la misma disposición intelectual y emotiva que un libro histórico); enriquecer la interpretación con la ayuda de la historia de las religiones del Oriente Medio; utilizar los hallazgos de la

arqueología. Gracias a los estudios filológicos y al conocimiento de la literatura de la época, los especialistas logran un dominio del hebreo y del griego bíblico que posibilita traducciones cada vez más precisas. Ésas y otras tareas semejantes desembocan en el conocimiento de la evolución de las ideas en ambos testamentos, lo que se conoce como teología bíblica.

Para nuestro trabajo es importante destacar que la ciencia bíblica contemporánea ha permitido superar en gran parte la síntesis que realizaron los Padres de la Iglesia entre el cristianismo y las filosofías de la antigüedad grecorromana, la cual alcanzó su cumbre en el siglo XIII, lo que ha ocasionado una revolución en las diversas ramas de la teología, siendo la ética teológica la más afectada.

La Biblia es normativa para los cristianos, quienes la consideran palabra de Dios, no obstante la Iglesia Católica concede importancia correlativa a la tradición y al magisterio para la adecuada interpretación de la revelación [2].

El método histórico-crítico facilita descartar elementos meramente culturales, típicos del mundo en el que surgió la Escritura, pero que en sí mismos no pertenecen a la revelación. Salvo en los ambientes donde se practica una lectura literal y fundamentalista, no se acepta que forme parte de la revelación la cultura patriarcal en la que se desarrolla el mensaje de la Escritura. Entre los casos obvios que sustentan esa opinión, se menciona la poligamia practicada por los patriarcas del Antiguo Testamento y el que la mujer sea enumerada entre las propiedades del marido, como se lee en las dos versiones del Decálogo (Éx. 20,17; Dt. 5,21). También contra el fundamentalismo y su interpretación literal, hay que recordar que la Biblia conoce evoluciones doc-

[2] Cf. Concilio Vaticano II, "Constitución sobre la divina revelación".

trinales, la superación de unas perspectivas por otras. La ley del Talión,

> ...ojo por ojo y diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal (Éx. 21,23),

ruda norma de justicia en los tiempos antiguos, destinada a impedir abusos en el ejercicio de la venganza, es sustituida por el amor al enemigo y la no violencia propios de Jesús de Nazaret (cf. Mt. 5,38s.). En realidad, desde la perspectiva cristiana, toda la Sagrada Escritura debe interpretarse a la luz de Jesús el Cristo.

Como hemos indicado, la Biblia se parece más a una biblioteca que a un libro. Su tema central —razón de su perenne actualidad— es la autorrevelación de Dios, a lo largo de la historia de un pueblo. Es pues, un libro de religión, no de ciencia ni de historia. El método científico, tal como se conoce hoy, es ajeno a su mentalidad. Ignorarlo ha sido causa de innumerables pero falsos conflictos entre fe y razón.

Es un postulado teológico que entre fe y ciencia, o entre razón y fe, no hay contradicción sino complemento. El catolicismo ha defendido esa posición, sobre todo a partir de Santo Tomás de Aquino (1225-1274). Las contradicciones serían en todo caso aparentes y temporales, atribuibles a conocimientos imperfectos, sea de parte de las ciencias, bajo la forma de hipótesis no verdaderamente comprobadas, sea de parte de la exposición de la fe, que puede caer en formulaciones imprecisas que comprometen las verdades reveladas. Es tarea de la teología establecer las debidas distinciones entre asertos de orden diferente, explicar los verdaderos alcances de la revelación e interrogar a la ciencia y a la filosofía desde sus propios puntos de vista. Es la propuesta del concilio Vaticano II, que se caracterizó por un talante

humilde, al que no siempre han hecho honor las posteriores autoridades eclesiásticas. Escuchemos lo que dice el Vaticano II:

> La Iglesia necesita de un modo muy peculiar la ayuda de quienes por vivir en el mundo, sean o no sean creyentes, conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas y comprenden con claridad la razón íntima de todas ellas (GS 44).

La labor de relacionar acertadamente las ciencias y la fe ha sido complicada por razones históricas y porque se trata de dos aproximaciones distintas a la realidad humana. Antes del Renacimiento, cuando nace la ciencia moderna, la Biblia cumplía un papel importante para materias tan disímiles como astronomía, cosmología, biología, moral, derecho, higiene, historia, geografía. Hoy día todas esas disciplinas caminan sin apoyos religiosos, en la Edad Media sin embargo la teología era la madre de las ciencias y de alguna manera las incluía a todas. La filosofía era sierva de la teología. La separación ha sido lenta y a veces dolorosa, pero sana para ambas partes.

Sin duda, la interdependencia entre la ética teológica y los aportes de las ciencias es más notoria que en otras ramas de la teología, pues su trabajo consiste en relacionar la Biblia, los Santos Padres y la tra-

Revelación: la autocomunicación radical y total de Dios como misterio absoluto, la cual se realiza en la historia a través de palabras, acciones y acontecimientos que alcanzan su culminación en Jesucristo, llega a través del Espíritu Santo y desarrolla su eficacia salvífica cuando el ser humano la acepta y recibe con fe. La Biblia es la consignación por escrito de que Dios, en sí escondido, se ha manifestado en la historia de Israel y de la primera generación cristiana (Beinert).

dición con las preguntas y exigencias que plantea la conducta de los hombres y las mujeres de la actualidad. Si esa labor se quiere hacer de acuerdo con las exigencias de hoy, es imposible negarse a escuchar las voces de las ciencias que versan sobre la condición humana. Desde luego, el teólogo debe conservar la libertad de examinar críticamente los resultados de las ciencias, e incluso advertir de residuos ideológicos que pudieran estar inmiscuidos en los planteamientos científicos, con todo esto sería imposible si su principal tarea se reduce a defender opiniones emitidas con anterioridad por la jerarquía. El teólogo moralista depende en gran parte de contribuciones extrateológicas, lo que da o debería dar a su disciplina un carácter más propositivo y cierta provisionalidad. Así lo aconseja la justa autonomía de cada ciencia.

De hecho, en varias cuestiones morales la opinión de la jerarquía ha conocido considerables variaciones. El préstamo a interés fue calificado como usura durante la Edad Media. El duelo se consideró por largo tiempo un medio válido para la resolución de conflictos; principalmente cuando eran afectadas comunidades enteras, se juzgaba útil para limitar el derramamiento de sangre. La tortura se practicó en los tribu-

La Iglesia Católica respeta la metodología científica Por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar, con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una manera auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios (Concilio Vaticano II, GS 36).

nales eclesiásticos (el Santo Oficio) para recabar pruebas. Aunque con lentitud y titubeos, la Iglesia demostró alguna capacidad de adaptación a las nuevas circunstancias.

1. El concepto de magisterio eclesiástico

La idea de un magisterio de la Iglesia posiblemente choque de frente con la mentalidad contemporánea, ya que supone que ciertos hombres han recibido de Dios una capacidad especial para el conocimiento y la enunciación de la verdad en el terreno de la fe y las costumbres. Ello podría oponerse a la práctica cotidiana —algo idealizada— de los medios universitarios, periodísticos y judiciales, donde la verdad no es patrimonio de nadie sino que hay que buscarla con todo empeño y honestidad. Aún más difícil de comprender es la infalibilidad pontificia, no obstante como los asuntos de ética no se enmarcan como dogmas, no tendremos que ocuparnos de ella.

Pese a lo dicho, las razones por las que existe el magisterio jerárquico son comprensibles:

> Todo grupo religioso necesita de una autoridad para la defensa, salvaguarda e interpretación de la propia doctrina. La palabra de Dios revelada y el mensaje de Jesús constituyen el rico patrimonio del que la Iglesia se siente depositaria para trasmitirlo incólume a sus fieles (López, en Vidal, 1992: 205).

Que nadie rasgue sus vestiduras antes de tiempo. Necesidades similares comparten los partidos políticos y en definitiva cualquier grupo organizado que quiera influir en determinado ámbito social. No por casualidad

adoptan palabras provenientes del ambiente religioso: jerarquía, ortodoxia, desviación, cúpula, cisma.

La necesidad de una voz autorizada en las iglesias es más ostensible, en especial en el campo moral. La sola Escritura no basta, pues, como se puede comprobar, la Biblia no contiene códigos éticos que regulen la conducta humana en todos sus ámbitos y posibles escenarios. En asuntos de ética sexual las afirmaciones bíblicas son escasas y siempre inscritas en una cultura innegablemente muy distante de la nuestra. Por si fuera poco, las escasas referencias sobre ética sexual, casi siempre son respuestas a situaciones particulares, diríase a casos, aunque otras sí tienen el carácter de enunciados legales o normativos. Más importante todavía, su formulación ya no tiene sentido para nuestro tiempo, aun cuando la idea de fondo conserve valor para la actualidad. En resumidas cuentas,

> ...todo ello exige un esfuerzo de interpretación para distinguir lo que es un dato cultural o una enseñanza permanente (López, en Vidal, 1992: 205).

Como se comprende, ese cúmulo de factores hace ineludible, en la Iglesia, la necesidad de una voz autorizada.

Así pues, el gobierno doctrinal de la Iglesia es consecuencia de la distancia cultural entre la Biblia y el mundo contemporáneo. Sería absurdo buscar en el Libro respuestas concretas y valoraciones relativas a asuntos como los métodos anticonceptivos, las técnicas de reproducción artificial, la donación de órganos, los sistemas socioeconómi-

En Murillo (2001: 9-43) se encuentra una valiosa síntesis respecto al tema del magisterio eclesiástico.

"Los obispos han sucedido, por institución divina, a los apóstoles como pastores de la Iglesia".

cos... En el cristianismo, la práctica y la creencia son inseparables. Por eso, el mensaje cristiano no puede prescindir de la ética con vistas a la realización del Reino de Dios en la historia humana, para lo cual son decisivas las respuestas prácticas que demos a la pregunta sobre quién es nuestro prójimo, su necesidad de alimento, vivienda, reconocimiento y perdón. Se comprende con facilidad que la feligresía sufriría dispersión y confusión si faltaran normas claras; ofrecerlas corresponde al magisterio.

"El cuerpo episcopal sucede al colegio de los apóstoles en el magisterio y en el régimen pastoral". "Los obispos en cuanto sucesores de los apóstoles reciben del Señor la misión de enseñar a todas las gentes y de predicar el evangelio a toda criatura" (Concilio Vaticano II, LG ns. 20,22, 24).

En conclusión, la Iglesia no puede prescindir de la tarea de orientar a sus fieles en cuestiones de ética. Como tenemos el mal hábito de confundir la Iglesia con su jerarquía y dejar en la sombra a la masa de los fieles, no está de más recordar que la adecuada interpretación para cada situación humana, social o personal, es responsabilidad de toda la Iglesia. Ahora bien, dentro del concepto católico de Iglesia, se comprende que esa responsabilidad general se armoniza con una responsabilidad oficial y autorizada, que desempeñan los obispos, presididos por el Papa. Para avanzar en estos delicados asuntos, conozcamos algo de la historia del término magisterio y de su base bíblica.

En latín clásico, magisterio significaba el papel y la autoridad de alguien que era maestro en un oficio. Es la acepción que ha conservado el lenguaje corriente cuando decimos maestro de obras. En la Edad Media es el profesor. En Costa Rica, el Magisterio Nacional lo forma el conjunto de los profesionales que ejercen la docencia. En la Iglesia, se refiere al conjunto de hombres que tienen la

responsabilidad de enseñar con autoridad, el Papa y los obispos: la jerarquía. De acuerdo con la doctrina católica,

> ...los pastores de la Iglesia han recibido el mandato que Cristo dio a los apóstoles de enseñar en su nombre con tal autoridad que aquel que los oye, oye a Cristo, y aquel que los rechaza a Cristo rechaza (cf. Lc. 10, 16) [3].

No se trata de una autoatribución:

> Quien a vosotros recibe, a mí me recibe, y quien me recibe a mí, recibe a Aquél que me ha enviado (Mt. 10,40).

La teología del magisterio descansa en el principio de sucesión, según el cual existe una línea ascendente desde los apóstoles hasta los actuales obispos, transmitida mediante la consagración episcopal. De acuerdo con Latourelle, es cierto que en el Nuevo Testamento no encontramos la situación en la que el mandato de enseñar sea detentado por un obispo en cada iglesia local. No obstante se constata una evolución durante el siglo II, que parte de la primitiva forma colegial de autoridad de la Iglesia local (cuando la autoridad en la Iglesia se ejercía por consenso) hasta desembocar en el episcopado histórico (impropiamente llamado monárquico) con una rapidez que varía conforme las regiones.

Lo decisivo fue que el conjunto de los creyentes aceptó a los obispos como los testigos autorizados de la tradición apostólica, con mandato para formular el credo con el que la comunidad era congregada para profesar su fe.

En realidad no hubo innovación sino explicitación de un artículo básico de la fe cristiana, según el cual el

---

[3] Cf. Latourelle, "Magisterio", en Latourelle/Fisichella, 1992.

Espíritu Santo mantiene a la Iglesia en la fe verdadera: "Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa" (cf. Jn. 16,13). El Espíritu guió a la Iglesia en los siglos II y III en el universal reconocimiento de sus obispos como los maestros autorizados, cuyas decisiones sobre asuntos de doctrina son desde entonces normativas para la fe. Los católicos creen que el sacramento de la ordenación episcopal, que confiere la función del magisterio pastoral, garantiza una asistencia especial otorgada a los obispos en el cumplimiento de su oficio de enseñar [4].

La autoridad del magisterio es vinculante para todo católico, lo que durante los últimos años ha ocasionado frecuentes dificultades en materia de ética sexual y de salud reproductiva. Por ese motivo conviene reiterar que el depósito sagrado de la palabra de Dios ha sido confiado a la Iglesia, es decir, no solamente a los obispos, y que ello implica que éstos tienen el deber de escuchar a los fieles y de consultar a los teólogos, asunto de no poca importancia en los debates acerca de ética teológica que implican la libertad e intimidad de las personas.

El magisterio puede hablar de manera ordinaria (por ejemplo, en predicaciones y catequesis) y *ex cathedra;* en este último caso, que únicamente se ha dado en ocasiones muy especiales, y nunca hasta la fecha referente a asuntos de ética, la opinión del Papa, acompañado de los obispos, se considera infalible. En las ocasiones normales, el magisterio del Papa y el de los obispos no goza de ese rango, aunque siempre pide de los católicos una "religiosa sumisión", escucha atenta y respeto (cf. Concilio Vaticano II, LG 25).

---

[4] *Ídem.*

Capítulo III

La importancia de los mitos para comprender la sexualidad

Cada vez más se abre paso en las ciencias humanas la importancia de los símbolos y los mitos para entender el funcionamiento de la sociedad. Para nuestro objeto de estudio eso es decisivo, puesto que los mitos no cristianos acerca de la sexualidad continúan ejerciendo su peso en la cultura actual. Conocerlos será útil por las siguientes razones:

- En polémica con ellos se perfilaron los mitos bíblicos, por lo que la comparación resulta un proceso obligado.
- La fuerza de los mitos extrabíblicos es tal que continúan operando como marco de interpretación de los propiamente judeocristianos, con la consiguiente deformación, lo que se puede observar sobre todo en la historia de la teología moral y de la espiritualidad cristianas.
- Si se quiere avanzar en el diálogo entre la ética teológica y la ética civil en materias de sexualidad,

conviene adquirir conciencia de los diversos estratos de la tradición eclesiástica.

Por eso la importancia de comprender la estructura, la lógica y la verdad de los símbolos, que normalmente se nos ofrecen en enjambres llamados mitos, y su relación con el diario acontecer de la actualidad.

1. Los mitos y la instauración de los parámetros de la vida cotidiana

En el lenguaje corriente, mito equivale a relato fantasioso en el que intervienen personajes fabulosos, dioses, hadas, magos y otros similares, cuya utilidad radica en el entretenimiento, la inspiración artística y la moraleja; el mito se equipara a una forma atenuada de conocimiento. Una segunda acepción, que podemos llamar sociológica, entiende que el mito equivale a una falsificación de la realidad motivada por intereses políticos, económicos u otros. Mito e ideología serían términos cercanos, los cuales designan un particular modo de control social. Un tercer uso remite a los ardides industriales, como las artificiales rubias platinadas con las que Hollywood nos pone a dormir desde 1920.

Las nuevas ciencias de la religión proponen otra acepción de mito, la cual rescata su función primigenia como fuente del orden social y por ende su vigencia para la comprensión de las sociedades del pasado y del presente. De acuerdo con esta cuarta acepción, los mitos comparten el ámbito de realidad propio de las leyes, las instituciones, las tradiciones:

"La contraposición entre mito y razón es una invención tardía y desafortunada" (Mardones, 2000: 84).

La forma simbólica mítico-religiosa es un modo de compren-

Cuando menos, el mito sería tan real como el lenguaje, que no es ningún ente cósico, que no puede localizarse materialmente en ninguna parte, pero con el cual hay, sin embargo, que contar, y que se impone y condiciona nuestras posibilidades de comprensión y de comunicación (Cencillo, 1970: 439).

sión que se refiere a un orden de la realidad situado más allá del plano de la experiencia sensorial inmediata. Ve un mundo dramático, de acciones, de fuerzas y poderes en pugna (Mardones, 2000:71).

En el significado más general de la cuarta acepción, el mito es un relato caracterizado como "palabra sagrada", en el que se entrelazan varios símbolos, con el que se intenta dar una explicación-causa y una garantía de la validez de todos aquellos elementos que constituyen el patrimonio social, intelectual y moral de una cultura determinada. En ese supuesto tenemos distintas clases de mitos:

- De creación del mundo o cosmogónicos
- Del nacimiento y la vida de los dioses o teogónicos
- De la aparición del ser humano en la tierra o antropogónicos
- De la existencia humana con todas sus experiencias, obscuridades y enigmas, como la sexualidad, el dolor, el mal, la culpa, la muerte...

Según proponen las modernas ciencias de la religión, lo importante del mito es su capacidad de instaurar la realidad humana, y esa función le es privativa. Para comprender por qué el mito entra necesariamente en la vida humana, basta considerar lo limitado de la información que nos brindan nuestros propios sentidos sobre nuestro cuerpo. En el caso de la sexualidad, nos percatamos de que esa información se reduce a impulsos, satisfacciones, frustraciones. La información fisiológica,

de carácter más científico, nos habla de los órganos correspondientes y sus funciones, del sistema endocrino, del nervioso, del cardiovascular y de cómo se coordinan entre sí en lo pertinente a lo sexual y reproductivo, cuando es el caso. Información valiosa, sin duda, pero humanamente corta pues todos sabemos que la sexualidad humana, si bien incluye esos aspectos, los rebasa con amplitud. Nosotros, los hombres y las mujeres, ligamos el impulso sexual con el sentido de la existencia mediante relatos mítico-religiosos que se distinguen por su capacidad de separar y relacionar lo profano con lo sagrado, en virtud de lo cual se instauran nexos entre realidades disímiles. Gracias a los mitos vinculamos la necesidad de comer y beber con la espiritualidad, el impulso sexual con la fidelidad matrimonial y así otras innumerables relaciones. Se ve claro, por tanto, que no es posible la vida humana sin mitos, ya que no buscamos apenas satisfacciones sensibles, sino también sentido a la existencia.

Desde que nos levantamos de la cama al amanecer hasta que regresamos a ella por la noche, cada uno de nosotros realiza un sinfín de actividades, sentimientos y pensamientos. Podemos hacerlo porque estamos motivados, puesto que creemos y queremos a personas e ideales y deseamos cosas. Ese querer y creer, sin el cual la vida es un absurdo, se llama sentido. El sentido de la vida actúa como la meta hacia la que se dirige nuestro interés vital. Sin embargo, esta orientación no es algo que uno pueda deducir de las experiencias cotidianas. Por el contrario, muchas veces se experimenta que los hechos carecen de orientación, de dirección, son dispersos, "alocados". No obstante, cada uno de nosotros se esfuerza por poner orden y metas a su vida. No podríamos conseguirlo sin relatos que nos dicen que nuestros esfuerzos tienen sentido. Estos relatos pueden ser al estilo de

> ...la persona honrada, honesta y esforzada será feliz, porque funciona una ley de compensación, la cual garantiza que al final de cuentas cada quien recibe lo que entregó, si amor, amor, si odio, odio.

La misma supuesta ley de compensación se puede decir con lenguaje religioso: "Dios premia al bueno y castiga al malo, en esta vida o en la otra". En el campo sociopolítico puede que nos aliente todavía el relato de que "tan linda es mi Costa Rica, que la Virgen de los Ángeles bajó y cuando la vio tan bonita, al cielo jamás regresó" y entonces somos hijos de la misma madre celestial, hermaniticos en una patria privilegiada, algo tan evidente que los ticos preferimos la paz, las soluciones negociadas, y "hay patodos o hay patadas". Otros pueden creer que las ciencias naturales traen al mundo el progreso y la justicia social. En fin, cada quien, individuo o colectividad, tiene sus relatos favoritos que le permiten caminar sobre el planeta. Esos relatos se llaman mitos y son la fuente del sentido.

Por eso, bien dice Kolakowski (1990: 12) que corresponde al mito y solamente al mito posibilitarnos

> ...vivir el mundo de la experiencia como dotado de sentido por su relación con una realidad incondicionada que liga los fenómenos con arreglo a fines, pues el orden finalista del mundo no puede inferirse por vía deductiva de aquello que legítimamente cabe considerar como material empírico del pensamiento científico.

Dicho lo anterior con lenguaje algo diverso, pero de contenido convergente:

> ...el valor de verdad del mito reside en configurar expresiva-

El lazo entre los mitos y los valores

"La impiedad universal es una utopía. Los mitos que nos

mente los horizontes orientadores del existir humano y en elevar a categoría —y categoría perfectamente conectada con el resto de los contextos reales del mundo— los hechos brutos y los compartimentos, que de otro modo se disolverían en la pura facticidad (Cencillo, 1970: 440).

enseñan aquello que los valores representan son inevitables si ha de existir la sociedad humana" (Kolakowski, 1990: 32).

Tan es así que los mitos, esos relatos que dan sentido y orientan la existencia de las sociedades, las comunidades y las personas, constituyen uno de los sustentos, probablemente el más importante, de la vida cotidiana. Por ende, para entender un mito es indispensable buscar y descubrir su conexión con el vivir de cada día. Por esa razón se nos hace a veces tan difícil comprender relatos conjuntados en libros llamados mitologías, que no facilitan el contexto de lo cotidiano.

Es frecuente que se dé por sentado que todos los mitos son de naturaleza religiosa, sin embargo hay asimismo mitos seculares, no religiosos, y es útil tomar nota de ello para captar la función instauradora del mito del progreso con respecto a los valores y contravalores de la modernidad. Sin duda, el mito secular de mayor significación es el del progreso. Ese mito configura la mentalidad de la modernidad occidental. Fue introducido por los filósofos de la Ilustración y triunfó en el siglo XIX. Lo comparten ideologías tan opuestas como el capitalismo y el marxismo. El mito del progreso enseña que la humanidad, gracias a los descubrimientos científicos y técnicos, al actuar la luz de la razón sobre el oscurantismo, avanza hacia la paz y el bienestar generales de un modo irreversible, conforme transcurre el tiempo. La creencia mítica en el progreso intrahistórico es tan difícil de sostener racionalmente como la opuesta, que concibe la historia como una

decadencia a partir de una edad de oro primitiva, o aquella que imagina el tiempo como el repetirse de ciclos idénticos (mito del eterno retorno).

El concepto bíblico del tiempo póstula para la humanidad y la creación entera un final de plenitud y armonía:

> Hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra (Ef. 1,10b).

Esa tesis teológica se transformó en la idea del progreso intrahistórico, mutación que no puede ser tratada en este espacio. No obstante, conviene al menos mencionarla para mostrar un caso de trasmutación de un mito religioso en uno secular y recalcar que la sociedad sigue necesitando mitos, aun cuando haya abrazado la secularización. Tampoco puedo ahora defender con amplitud que una buena definición de posmodernidad sería ésta: la sensibilidad y la inteligencia desilusionadas, o al menos precavidas, respecto al progreso impulsado por la tecnología. En todo caso, lo que importa es que, ya se trate de mitos religiosos o de mitos seculares, éstos interesan tanto a la ética religiosa como a la civil en vista de que intervienen en la formación y formulación de los valores:

> El mundo de los valores es una realidad mítica. Vivenciamos los componentes de la experiencia, las situaciones y las cosas en la medida en que las vivimos como provistas de cualidades valiosas, como si participaran de una realidad que trasciende de manera absoluta la totalidad de la experiencia posible (Kolakowski, 1990: 34).

En conclusión, solo los mitos tienen la capacidad de establecer nexos entre nuestros órganos in-

La genitalidad se refiere al conocimiento del propio cuerpo, de

ternos y valores tan abstractos como la bondad, la lealtad, la fidelidad, el honor. Solo ellos permiten pasar de lo genital a lo sexual y de lo sexual a ese tipo de amor que nos hace capaces de comprometernos con una persona en las buenas, las malas y las pésimas. Por ende, el conocimiento y análisis de los mitos religiosos que delimitan y orientan la vida cotidiana posee el mayor interés a la hora de reflexionar y poner en marcha programas sobre sexualidad y demografía en países como los centroamericanos donde la cultura secularizada acaso no llegue a imponerse nunca.

los órganos sexuales, su funcionamieny el placer que se deriva de ellos. **La sexualidad**, aunque requiere la base biológica, la trasciende porque se refiere básicamente a la capacidad que tenemos los seres humanos para establecer vínculos, lazos afectivos y experimentar placer (Salas y Campos, 2002: 40s.).

Invito ahora al paciente lector o lectora a "descender" hasta las entrañas de los materiales básicos con los que nuestra cultura construye la espiritualidad y la ética sexuales, los mitos bíblicos y los extrabíblicos.

Capítulo IV

La pareja primordial en Fenicia y Canaán

En casi todos los pueblos que viven de cultivar cereales se encuentran versiones del mito de la pareja primordial, que obviamente no debe confundirse con la pareja primigenia o primeros padre y madre, al estilo de Adán y Eva.

La pareja primordial es una hierofanía, esto es, una manifestación de lo sagrado, para usar el lenguaje de Mircea Elíade. Esos pueblos ven y sienten la presencia de la deidad en el ciclo anual de siembra, crecimiento de la mies y cosecha, ritmada con el sucederse de las estaciones, las pulsaciones del cosmos, las etapas

La pareja primordial en los aztecas

La creencia en una pareja primordial, fuente de toda la vida, estaba ampliamente extendida en Mesoamérica. La encontramos entre los

del trabajo y la obtención del alimento. Al designar al cielo como Padre y a la tierra como Madre, es decir, al proyectar sobre ellos la sexualidad humana, el acto sexual guarda correspondencia con la labor agrícola. El semen humano es entonces parte del semen cósmico del Cielo Padre (lluvia, rocío, granizo, rayos...) y el cuerpo de la mujer se deifica como parte de la Madre cósmica (*mater*, materia). De ese modo este mito humaniza —al divinizarlo— un acto que en sí mismo puede ser considerado simplemente orgánico. Este mito posee una notable capacidad de integración al entrelazar el cosmos (cielo y tierra), los campos agrícolas, quienes los trabajan y el lecho conyugal.

La pareja primordial es una vivencia radical en la religión de los pueblos mesoamericanos y andinos. Lamentablemente nuestra exposición, centrada en la prehistoria de las doctrinas católicas sobre la sexualidad, debe en este tema limitarse al conflicto entre la religión de Canaán (antiguo nombre de Palestina) y los profetas de Israel.

mayas (Itzamna e Ixchel), entre los otomi (Viejo Padre y Vieja Madre) y entre los aztecas. Según estos últimos, éstas dos grandes divinidades, Ometecuhtli (Señor de la Dualidad), literalmente Señor Dos y Omeciuuatl (Señora de la Dualidad), residen en el decimotercer cielo, en la cima del mundo, y dieron nacimiento a todos los demás dioses. Se creía que la pareja primordial representaba al Fuego o al Sol (principio masculino) y a la Tierra (principio femenino). De ahí la invocación azteca intotan intotra tlaltecuhtli tonatiuh, "Nuestra madre, nuestro padre, la Tierra y el Sol" [1].

El propósito del estudio me impide ahora comparar los mitos de los pueblos originarios de Centroamérica con los de la Biblia.

---

[1] Soustelle, "Pareja primordial", en Poupard, 1987: 1366s.

Para entrar en la religión de Canaán, dejémonos llevar de la mano del teólogo y fenomenólogo de la religión Xavier Pikaza:

> El panteón cananeo empieza por dos dioses generadores: Gran Padre y Gran Madre. Eso significa que Dios se entiende como proceso de surgimiento vital. En el principio no está el ser ni la idea, no está la guerra sino la fuerza dual de la vida que se expande, que concibe y genera. Por eso, los primeros son el Padre y la Madre.
>
> El Padre se llama llu o El, nombre que más tarde, tanto en hebreo (El, Elohim) como en árabe (Aláh) ha pasado a significar simplemente Dios. Su función originaria consiste en ser padre de todo lo que existe, especialmente de dioses. llu aparece también como rey, es soberano y juez que mantiene el orden tanto en el plano de los dioses como de los hombres. Es sabio y anciano (padre de años) y sentido profundo de todo lo que existe.
>
> La Madre es Athiratu, esposa de llu, engendradora o creadora de dioses, sus hijos. Frecuentemente se presenta como diosa del mar, quizás en recuerdo de su origen marino, reflejo de las aguas primigenias, portadoras primeras de la vida. Los cananeos posteriores, igual que los hebreos, la presentan como Ashera, Diosa Madre originaria (Pikaza, 1996: 102s.).

Bien subraya Pikaza que para la religión cananea, el mundo brota sin cesar de Dios y de su fuerte deseo sexual. Así lo expresa el rito realizado por el sacerdote (representante de Ilu) y las sacerdotisas (representantes de Athiratu/Ashera) sobre el templo, consistente en una unión sexual. Ilu se define por su miembro fecundante, Athiratu por sus pechos.

La pareja primordial Ilu y Athiratu se "desdobla" en Ba´lu y Anatu. Este desdoblamiento aparentemente permite resguardar el misterio de la divinidad focalizado

en Ilu y Athiratu, facilitando a la vez que Ba´lu y Anatu puedan ser relacionados con más comodidad con el ciclo de las estaciones, el morir y el reverdecer de la vegetación, algo vital para pueblos agrícolas. El misterio inaccesible de toda deidad quedaría en mal predicamento por las andanzas tan mundanas de Ba´lu y Anatu. Ba´lu es un dios paradójico. Cierto que ha triunfado y domina sobre el cielo, apareciendo con el nombre de Haddu, el Dios tradicional de la tormenta en todo el contexto semita: manda sobre el relámpago, cabalga sobre las nubes... pero muere cada año (baja a los espacios inferiores). Anatu se manifiesta, por su parte, como diosa de la paz, de la fecundidad del campo. Ambos se necesitan, se aman como esposos. Ba´lu es un dios cambiante, vencedor y vencido, destructor y destruido. La diosa Anatu, su esposa y hermana, en cambio, se presenta como principio de estabilidad sagrada, siempre vencedora. Ba´lu es el poder del rayo/tormenta; Anatu es la fuerza de la tierra. Ambos se necesitan, se aman fuertemente, en tensión que fecunda todo lo que existe. En el fondo de la vida cósmica late y se expresa una fuerza de amor.

Estas divinidades cananeas asoman con frecuencia en los textos bíblicos. Astarté (Anatu) se desempeña en Canaán como diosa de la fecundidad, sobre todo de la fecundidad animal (cf. Dt. 7,13; 28,4). Aunque fue adorada principalmente en Sidón y Ascalón, asimismo recibió culto en Jerusalén [2]. El radio de acción de la pareja primordial cananea se extiende por el mar Mediterráneo. Ba´lu —también llamado Ba´al— corresponde al Adonis griego. Adonis y Afrodita son el equivalente griego de Ba´lu y Anatu. El mismo Zeus de los griegos participa en innumerables hierogamias (uniones sagradas) con divinidades de la tierra y de la

---

[2] Caselles, "Ba´al y Astarté", en Poupard, 1987.

agricultura, entre ellas Hera, Démeter, Europa, Semele... (Elíade, 1978, I: 266).

Los *profetas de Israel* se enfrentan con la pareja primordial cananea en su lucha en favor de Yahvé y del monoteísmo. La conquista de la tierra prometida puso a Israel en contacto con las religiones agrícolas:

> Israel se estableció en Sittim. Y el pueblo se puso a fornicar con las hijas de Moab. Estas invitaron al pueblo a los sacrificios de sus dioses. Israel se adhirió así a Baal de Peor, y se encendió la ira de Yahvé contra Israel (Nm. 25,1).

Se luchaba contra la prostitución sagrada, anexa al rito de la pareja primordial, que se celebraba en las alturas de los montes y bajo todo árbol frondoso (cf. Jr. 2,20). Líneas abajo volveremos sobre este asunto. Por ahora observemos que este rito sexual estaba emparentado con ritos similares fundados en uno de los principios de la magia: el de la magia contagiosa, según el cual el efecto se parece a la causa y las cosas, una vez que han estado en contacto, continúan influyéndose aun después de haber perdido la cercanía física. Este principio se ve funcionar cuando una tela puesta en contacto con una reliquia adquiere las virtudes atribuidas a ésta. Mediante el ritual sexual aludido se pretendía que el vigor fecundante de los humanos se explayara a los sembradíos. En otros pueblos se realizaban orgías en los campos recién sembrados para procurar igual resultado.

Otra explicación de los ritos de promiscuidad sexual apunta que éstos procuran un regreso a lo indistinto, al caos primigenio. Así, los gérmenes se funden en la matriz telúrica posibilitando una nueva vida. Al romperse todas las barreras convencionales, la orgía hace circular la energía vital y sagrada (cf. Hernández, 1972: 221). Le pido al lector que retenga esta última

opinión, ya que será de utilidad cuando se analice de modo crítico la posición del libro del Levítico acerca de la homosexualidad masculina, en el capítulo dedicado a "La creación del mundo y de la pareja humana en el Antiguo Testamento".

Se comprende con facilidad que nada de esas prácticas agradara a los profetas de un Dios celoso como Yahvé. Un pasaje dramático, no exento de violencia, del enfrentamiento entre los profetas de Yahvé y los de Ba´al, se encuentra en 1 Re. 18, 20-40.

Como resultado de esa pugna de mentalidades religiosas, las palabras idolatría y fornicación llegaron a ser en la Escritura casi equivalentes. Se condenó la prostitución debido al ambiente idolátrico en que se practicaba, más que por sí misma; de manera que las diatribas contra la prostitución y la fornicación tienen ese contexto de origen. Tiempo después, siempre dentro del Antiguo Testamento, se abrió paso la repulsa a la prostitución común y corriente, distinta de la cultual mencionada arriba. Igualmente, despuntó una valoración de la fidelidad conyugal en el contexto de exhortar los matrimonios entre israelitas para preservar la pureza de la fe, amenazados por los casamientos con extranjeras:

> Yahvé es testigo entre tú y la esposa de tu juventud, a la que tu traicionaste, siendo así que ella era tu compañera y la mujer de tu alianza (Mal. 2,14).

El mito de la pareja primordial es un mito humano y optimista. Eso resulta obvio si se le compara con cosmogonías guerreras, como la de Babilonia, en la cual Marduk forma el universo a partir del cadáver de la diosa Tiamat y al ser humano de la sangre de Kingu, un dios culpable y vencido (cf. Auzou, 1982: 73-75). También los relatos bíblicos de la creación se escribieron en polémica con esa cosmogonía de Mesopotamia, que eleva la violencia como fuerza creadora (!). Por eso

Yahvé no tuvo necesidad de asesinar a nadie para crear un universo bueno y bello.

Volviendo al mito cananeo, hay que admitir su grandiosidad y atractivo, incluso para nuestros días, pues diviniza el amor sexual. Se puede resumir su mensaje central diciendo que el mundo es erótico. Sin embargo, de ahí nacen asimismo sus debilidades. No porque la deidad fuera una pareja ha de suponerse que instauraba una religión que daba lugar a una cultura menos patriarcal. La pareja primordial origina ritos para la fecundidad agropecuaria; el sexo se hace liturgia, no obstante no se personaliza. La diosa lo es porque representa y asegura la feracidad de los campos, la mujer es mujer en tanto madre, de otro modo es un ser incompleto y frustrado. No se ha avanzado gran cosa con respecto a las diosas femeninas de la prehistoria, muy bien caracterizadas en estatuitas llamadas "venus", en las que el rostro no interesa, de senos prominentes para la lactancia y vientre permanentemente embarazado.

Para el Génesis, en cambio, la sexualidad es algo humano, no divino, mientras que en muchas religiones extrabíblicas la sexualidad es una deidad que nos habita, que se posesiona de las personas, a veces con alevosía, lo que excusa y hasta favorece que se pierda el juicio, al estilo de los carnavales. En la mitología griega tal papel se asigna a Afrodita y a Eros, en la romana a Cupido. La versión contemporánea occidental son las consabidas *sexy girls,* empujadas por las urgencias del mercado.

La Biblia, por obra de los profetas, logró desprenderse de la pareja primordial. Nos da un mensaje que la cultura contemporánea difícilmente querrá escuchar, aunque mucho lo necesita. El hombre y la mujer pueden ser libres respecto al sexo y su placer, a pesar de que éstos fueron creados por Dios y reflejan su bondad y belleza. Es posible la realización humana sin ejercer la

sexualidad. Una vida sexual sana en lo psicológico y de placer duradero, tiene como requisito no idolatrar el placer, sino vivirlo con libertad. No buscarlo de manera obsesiva, como si fuera la razón de la existencia, sino vivirlo con gratuidad y agradecimiento, como regalo que se da y se recibe en la gratuidad.

Capítulo V

Los mitos dualistas

Se entiende por dualismo la doctrina de dos poderes o principios divinos opuestos entre sí. Tal lucha o escisión en la divinidad se puede extender simétricamente en oposiciones cósmicas (mundo espiritual y eterno-mundo material, temporal y perecedero; o también en oposiciones acerca de los componentes del ser humano (alma-cuerpo). Según Enrique Dussel, el dualismo sería una característica cultural de los pueblos indoeuropeos, una matriz que habría dado nacimiento a un conjunto de religiones, filosofías y movimientos espirituales de gran influjo en Occidente.

Se trata de *mitos cosmogónicos* (que narran el origen del cosmos) y antropológicos que procuran hacer luz sobre la procedencia de la materia, el origen y destino del ser humano, pero su pregunta más importante versa sobre el origen del mal. En estos mitos la deidad de alguna manera forma parte del cosmos. Lo material, y

por ende el cuerpo humano y en última instancia el mal, se originan de un desorden o rebelión en el interior de lo divino, concebido al modo politeísta. La prueba palpable de aquella rebelión y desorden sería la existencia misma del mundo material y el sufrimiento que conlleva. En el ser humano, compuesto de materia y espíritu, se libra la lucha decisiva entre el bien y el mal, entendidos como dioses rivales.

En los mitos indoeuropeos, en vez de creación hay emanación; el mundo material habría surgido de efluvios degradados de la divinidad. Y en la materia existen partículas aprisionadas de la sustancia divina, por ejemplo, el alma en el cuerpo humano. (Estamos habituados a confundir cosmogonía con creación, sin embargo, en rigor, la idea teológica de creación es una exclusividad de la Biblia y tiene como presupuesto lógico distinguir netamente entre el cosmos y Dios).

Más que de pueblos indoeuropeos, cabe hablar de lenguas indoeuropeas. El término indica los extremos de una irradiación lingüística que partiendo del norte del mar Negro se extendió desde la península escandinava hasta la India, dando origen a familias de idiomas, entre ellas la helénica, la eslava, la germánica, la latina, la irania, la céltica. Esa difusión ha dado pie a la hipótesis de una lengua originaria, hoy perdida, el indoeuropeo.

El continente europeo fue poblado por pueblos de lenguas indoeuropeas, lo que tiene importancia radical para nuestro objeto de estudio pues, como es sabido, cada lenguaje contiene y difunde, en virtud de su propia estructura, una visión del ser humano y del mundo. De hecho, a la par de su función comunicativa, los lenguajes son como redes que organizan los sentidos posibles de las cosas, a veces de modo poco comprensible para quienes no participan de la cultura donde se habla determinada lengua. En la Biblia, por ejemplo, tener relaciones sexuales con una persona es conocerla y los

pies sirven como eufemismo de los testículos. Los mitos fundamentales de cada cultura existen en íntima conexión con el lenguaje. Los relatos míticos se construyen sobre la base de las asociaciones de ideas que comporta cada lengua. De ahí que sea posible referirse a los mitos indoeuropeos en tanto se encuentran, con las variantes del caso, en los pueblos que hablan alguna de esas lenguas. En el capítulo dedicado a: "El problema carne-espíritu", se estudia este interesante aspecto.

A partir del siglo I, cuando comenzó la conversión al cristianismo del mundo mediterráneo, las religiones dualistas lucharon por imponerse como el molde interpretativo dentro del cual se produjo la recepción de los mitos bíblicos. Desde entonces, los mitos dualistas han fungido como el marco de comprensión obvio para las doctrinas cristianas, con las inevitables deformaciones. Para designar ese proceso con una imagen bíblica: el vino nuevo de la doctrina cristiana se ha guardado en los odres viejos del dualismo.

Desde luego el proceso caminó despacio, con avances y retrocesos. Los textos del Nuevo Testamento, aunque escritos en griego, tienen como base la mentalidad hebrea. No pocos de los miembros de las primeras generaciones de cristianos procedían de la diáspora o emigración de judíos en el interior del Imperio Romano y pudieron conservar un cristianismo en estado "puro". No obstante, ya con la misión de Pablo, el apóstol de los gentiles, o sea, de los no judíos, se formuló y adaptó la nueva fe para el ambiente cultural helenístico.

Conforme quedaban atrás las raíces judías, se aceleró una creciente helenización del cristianismo, la cual se puede comprender por medio del concepto teológico denominado "inculturación de la fe", proceso normal y deseable en una religión de aspiraciones universales que no pretende imponer la cultura donde se originó sino santificarlas a todas. Pero esa adaptación no se hizo

sin graves pérdidas con respecto al mensaje original, cuya preservación para el futuro quedó garantizada, no obstante, por la Sagrada Escritura y por decisiones doctrinales de los concilios. Con todo, fue imposible que esa pureza doctrinal no sufriera menoscabo en la masa creyente y en algunos de los Padres de la Iglesia más connotados que, como San Agustín, explicaron muy bien determinadas cuestiones teológicas, como la relación entre la libertad humana y la gracia de Dios, si bien fueron menos brillantes en sus ideas referentes al cuerpo humano, con las correspondientes implicaciones sobre la sexualidad.

Algunos teólogos como José Comblin, Enrique Dussel, Eduardo Hoornaert, Hans Küng y Pablo Richard sostienen que ha llegado para el cristianismo el momento de abandonar la matriz helenista que lo ha acompañado por dos milenios. De acuerdo con ellos, la síntesis que durante siglos sirvió para enlazar con la cultura grecorromana entonces dominante, se erige ahora como una barrera que separa al cristianismo de la cultura contemporánea, lo que entorpece la evangelización. En todo caso, para lo que aquí nos interesa, es cierto que no será posible separar el grano de la paja sin antes conocer los mitos dualistas indoeuropeos y admitir la gravitación que aún ejercen en la formulación de las doctrinas eclesiásticas acerca del amor sexual y la moralidad que debe acompañarlo. Ésa es la principal hipótesis de nuestro trabajo.

Líneas abajo estudiaremos las religiones dualistas y su antropología. Por ahora adelantemos que el mito dualista es la matriz de religiones antiguas como el mazdeísmo (fundada por Zarathustra o Zoroastro, en torno a cuyo nacimiento no

Platón: "Mientras tengamos nuestro cuerpo, y nuestra alma esté sumida en esta corrupción, jamás poseeremos el

hay acuerdo pues las fechas propuestas oscilan entre los siglos X a VI a. C.), y de algunas más recientes como el maniqueísmo (siglo III d. C.). Pero también el dualismo se encuentra como una de las inspiraciones básicas de movimientos religioso —filosóficos como el gnosticismo, en filósofos de la talla de Platón y Plotino y en los estoicos. Ya en tiempos cristianos, en casi todos los Santos Padres y sus doctrinas de espiritualidad, en el movimiento monástico, en herejías medievales como los bogomilos (originarios de Bulgaria) y cátaros (que crecieron en particular en el sur de Francia y fueron aplastados por una cruzada promovida por el papa Inocencio III a principios del siglo XIII). De igual forma se percibe con toda nitidez en los *upanishads* (parte de las escrituras sagradas del hinduismo, las más antiguas se datan aproximadamente hacia el siglo VI a. C). Difícilmente se puede sobreestimar la influencia del dualismo en la formación del pensamiento y la espiritualidad europeas.

objeto de nuestros deseos: es decir, la verdad. En efecto, el cuerpo nos opone mil obstáculos por la necesidad en que estamos de alimentarle, y con esto y las enfermedades que sobrevienen, se turban nuestras indagaciones, Por otra parte, nos llena de amores, de deseos, de temores, de mil quimeras y de toda clase de necesidades; de manera que nada hay más cierto que lo que se dice ordinariamente: que el cuerpo nunca nos conduce a la sabiduría" [1].

Parece probable que la religión de los pueblos indoeuropeos, de donde surgen los sistemas dualistas, sea una variante de la pareja primordial, al menos en su etapa arcaica:

---

[1] "Fedón", en *Diálogos*. México D. F., 1978, pág. 395.

> El cielo, bóveda luminosa y generador de la lluvia y la tormenta es, como en la mayoría de las religiones, el dios atmosférico, teofánico y creador por excelencia, que durante largo tiempo conservó su carácter específico de *padre*, en sentido jurídico y a la vez biológico... La tierra complementaria del cielo-padre y generadora de las criaturas vivientes, es expresamente *madre*... Un himno describe esta unión en términos metafóricos: la tierra es asimilada a una vaca lechera, el cielo a un toro, la lluvia a su semen [2].

Se puede generalizar para los sistemas dualistas, los cuales se examinarán a continuación, su desagrado con el cosmos, su malestar con el cuerpo humano y la historia; sin embargo, no esta claro a partir de qué momento aparece la concepción dualista con sus rasgos de desprecio a lo material, desprecio que fue creciendo a través de los siglos.

1. La religión de Zoroastro

En el mazdeísmo, la más antigua de las religiones dualistas, la oposición entre el bien y el mal se manifiesta nítida en el mito de la elección primordial. Ahura Mazda, bueno y santo, creó el mundo mediante el pensamiento, lo que en el criterio autorizado de Elíade equivale a una creación de la nada. Ahura Mazda es padre de numerosas entidades y de los espíritus gemelos, el Espíritu Bienhechor, llamado Spenta Mainyu, y del Espíritu Destructor, Angra Mainyu. El mazdeísmo hace un intento especulativo para no situar en el dios primero el origen del mal, con el fin de evitar una abierta contradicción con su bondad y santidad. El relato mítico

---

[2] Loicq, "Indoeuropeos", en Poupard, 1987.

subraya que Angra Mainyu eligió libremente su vocación maléfica, de modo que el Señor Sabio no puede ser considerado responsable de la aparición del mal (Elíade, 1978, I: 327). No debe despreciarse el propósito moralizador del mazdeísmo, puesto que este relato mítico

> ...se propone como ejemplo a cualquier hombre, que es libre para elegir cuando le llega la ocasión entre bien y mal [3].

La oposición entre dos principios o deidades es en el mazdeísmo de orden moral, no cósmico. Ni la materia ni las funciones corporales son satanizadas. Ahura Mazda goza con el esplendor de las criaturas y los adeptos de esta religión no rehuían el matrimonio. No obstante todo mazdeísta debe luchar contra el mal. Se produce así

> ...una tensión que, en las religiones herederas del mazdeísmo, no tardará en cristalizar en un dualismo. El mundo quedará dividido en buenos y malos, hasta convertirse en una proyección a todos los niveles cósmicos y antropológicos... Hay otra oposición que apenas se insinúa pero que tendrá gran porvenir, la que se establece entre lo material y lo espiritual (Elíade, 1978, I: 328).

2. El gnosticismo

El gnosticismo es otra versión importante del dualismo, pero no fue nunca la religión de un pueblo; no moldeó una cultura ni tiene un fundador identificado, por lo cual resulta complicada su datación. Además, sus

---

[3] Duchesne, "Mazdeísmo", en Poupard, 1987.

variedades son numerosas. Con todo, el esfuerzo de síntesis realizado por los investigadores nos permite conocer sus rasgos esenciales.

Lo esencial del gnosticismo se puede resumir del modo siguiente: fuimos al principio parte de Dios y eso seguimos siendo; todos somos preexistentes y existiremos para siempre. Somos alma caída, sabiduría pervertida. En el momento en que Sofía se ha buscado a sí misma y ha querido engendrar desde su propia soledad, suscita un monstruo, engendrándonos a nosotros. Por eso, la realidad actual, en cuanto separada de la plenitud de lo divino, resulta esencialmente femenina: somos expresión de la mujer que deja de mirar a su marido divino. Seremos al fin, alma salvada (Pikaza, 1966: 225).

El gnosticismo, como el dualismo en general, tiene mucho de esfuerzo intelectual, especulativo. Veamos una síntesis que destaca su progresión lógica:

> Si el mundo y, por lo tanto el mal, no es un simple principio eterno, debe provenir del único origen, del Dios que es radicalmente ajeno, lo que sólo es posible si se produce una trágica crisis en el interior de lo divino. Esta idea exige en primer lugar introducir en el interior de lo divino una cierta multiplicidad... Lo divino, único, se escinde en una díada original, un desdoblamiento de la propia imagen, lo que hace posible (además de proteger el secreto del Dios último), el argumento de la caída que lleva a la creación del mundo. El ejemplo clásico es el de Sofía (la sabiduría) que ambiciona engendrar ella sola y no con la participación de su consorte, lo cual es querer ser, a la vez, primer principio e igualar al primer Padre. El fruto de esta pasión es grotesco. Conserva un reflejo de su carácter espiritual, pero oscurecido por la ignorancia y es capaz de pasión y de maldad [4].

---

[4] Sevrin, "Gnosticismo", en Poupard, 1987.

Se aprecia la estrecha vinculación entre el dualismo y el patriarcado. El origen del mal y del cosmos se explica por una rebelión de la dimensión femenina de la deidad. Con sarcasmo se atribuye a Sofía (a la sabiduría de la mujer, a la mujer que pretende ser sabia) el origen de esta tragedia que originó la materia.

En el gnosticismo aparece ya con claridad el desprecio a lo cósmico. Repartido entre el reino del dios engañoso y la nostalgia del Padre verdadero, el hombre pertenece a este mundo y es corporal, al mismo tiempo que es espiritual y ajeno al mundo. El cuerpo es la cárcel del espíritu, se encuentra como embriagado o dormido y sujeto a la ilusión de que la verdadera realidad es la percibida por los sentidos (tema en el que abundan las religiones de la India, como el jainismo y el budismo). Caído en el mundo, el hombre es impotente para levantarse por sí mismo, no puede conseguir la salvación sin la iniciativa de lo alto. La conseguirá por medio de la gnosis, conocimiento superior, especie de revelación interior mediante la cual los elegidos saben que son extranjeros en el mundo, y salen de él y del tiempo para volver a la unidad del todo [5].

Cualquiera que conozca el movimiento gnóstico actual y ciertas formas del esoterismo, habrá percibido en las líneas anteriores un aire familiar. Únicamente me resta enfatizar que la sexualidad asoma con frecuencia en los relatos gnósticos, porque se la culpa de traer al mundo nuevos hombres y así aprisionar al espíritu en la materia. La pasión amorosa aparece ligada a la genitalidad y es, por consiguiente, una forma de esclavizarse a este mundo. Así pues, el gnosticismo repudia el matrimonio y sus frutos y deja entender que el ascetismo es el corazón de la ética gnóstica. De ahí la exaltación de la virginidad.

---

[5] Cf. Sevrin, *op. cit.*

3. La religión de Mani

El maniqueísmo es similar al gnosticismo en algunos aspectos. Acaso la diferencia más notoria consiste en que Mani o Manes (216-277) dio nacimiento a una religión estructurada con jerarquía, grados de perfección entre los adeptos, sacramentos, libros sagrados... mientras que el gnosticismo permaneció como un haz de movimientos.

Según el maniqueísmo, tanto la naturaleza divina espiritual y buena, como la mundana, material y mala, derivan de la misma esencia (sustancia); no obstante, desde toda la eternidad el Príncipe de las Tinieblas (el diablo) se opone al Padre de la Luz con una hostilidad irreconciliable. En la lucha cae una partícula anímica y divina en la materia, mezclándose con ella. A continuación una síntesis de una versión del mito maniqueo:

En el principio coexistían separadas la luz y la oscuridad, el bien y el mal, Dios y la materia. El movimiento desordenado de la materia, sin embargo, forzó al Príncipe de las Tinieblas a alejarse de la frontera superior de su reino. Al percibir el resplandor de la luz se inflamó en deseos de conquistarla. El Padre decidió entonces rechazar al adversario. Proyectó a partir de sí mismo (por emanación) a la Madre de la Vida, quien a su vez proyectó al Hombre Primordial, el cual se enfrentó a las tinieblas, pero fue vencido. Y sus hijos fueron devorados por los demonios. Esta derrota señala el principio de la "mezcla" cósmica, aunque asegura al mismo tiempo el triunfo final de Dios. En efecto, la oscuridad (la materia) posee ahora una porción de la luz, esto es, una parte del alma divina.

En una segunda creación, el Padre emana (proyecta) al Espíritu quien desciende a la oscuridad, toma de la mano al Hombre Primordial y lo lleva al Paraíso celeste, a la patria de las luces. Por otra parte, lleva a cabo la

primera liberación de la luz, creando el sol, la luna y las estrellas, porciones que no habían sufrido demasiado en contacto con la oscuridad.

Finalmente, el Padre emana, es decir, permite que fluya de su propio ser el "Tercer Mensajero". Éste organiza el cosmos como una especie de máquina destinada a extraer y liberar las partículas de luz aún cautivas. En la primera quincena del mes las partículas ascienden hasta la luna, que de esta manera se convierte en luna llena; durante la segunda quincena la luz es transferida de la luna al sol y, por último, a su patria celeste.

Con todo, quedaban todavía las partículas que habían sido engullidas por los demonios. El Mensajero se muestra entonces a los demonios masculinos bajo la forma de una maravillosa virgen desnuda, en tanto que los demonios femeninos lo ven como un hermoso joven desnudo. Inflamados de deseo, los demonios masculinos desparraman su semilla y, con ella, la luz que habían engullido. Al caer en tierra, su semilla hace brotar todas las especies vegetales. En cuanto a las diablesas que estaban ya embarazadas, abortan al ver al hermoso joven. Los fetos, al caer en tierra, comen los árboles y de este modo asimilan la luz que éstos tenían.

Alarmada por la táctica del Tercer Mensajero, la materia, personificada en la Concupiscencia, decide crear una cárcel en torno a las partículas de la luz que aún permanecen cautivas. Dos demonios, uno macho y otra hembra, devoran todos los fetos abortivos para absorber la totalidad de la luz y luego se emparejan. De esta forma son engendrados Adán y Eva. Hasta aquí el resumen del mito (Elíade, 1978, II: 378-80).

Nuestra especie nace, siguiendo al maniqueísmo, de una sucesión de actos repugnantes de canibalismo y sexualidad. La libido, el deseo que impulsa al hombre a emparejarse y reproducirse, sería la principal marca del origen diabólico de la especie humana, puesto que,

conforme al plan de la materia, mantiene indefinidamente en cautividad el alma luminosa que transmite, "trasvasa", la generación de cuerpo en cuerpo (cf. Elíade, 1978, II: 380).

Es de la mayor utilidad para el objetivo de nuestro estudio comprender las motivaciones antisexuales del maniqueísmo, las cuales hallan eco en la teología de San Agustín referente al pecado original, lo mismo que en los preconceptos con que opera a veces cierta teología moral en cuestiones sexuales. Pongamos atención a uno de los mejores especialistas sobre el maniqueísmo:

> Puesto que la Materia encuentra en la Concupiscencia su expresión suprema, el pecado capital es la fornicación, que es en sí abyección, bestialidad, inconsciencia; y por consiguiente la procreación de los hijos hace de nosotros los cómplices y los instrumentos del plan forjado por el Mal, llevándonos a prolongar en el cuerpo de nuestros descendientes la cautividad de una parte de la luz que estaba en nosotros [6].

Retengamos esta teoría como una influencia en el pensamiento de San Agustín en lo que atañe al pecado original.

Común a las religiones dualistas es la idea de que el mundo ha emanado de Dios, idea por completo opuesta al concepto bíblico de la creación, respecto a lo cual se abunda en el capítulo siguiente. Por ahora obsérvese que solo una explicación del origen del mundo en la que Dios no quede finalmente formando parte de lo mundano, tal como lo propone la Biblia, permite concebir al mundo como bueno y, al mismo tiempo, exaltar la bondad y majestad de Dios. Por el contrario, en el panteísmo (el dualismo se puede considerar como una

---

[6] Puech, *El maniqueísmo*. Madrid, 1957, pág. 65, citado en Pikaza, 1966: 231.

variante de panteísmo) la soberanía de Dios queda comprometida y envilecido el concepto del mundo y del cuerpo humano.

Lo anterior se nota en algunos rasgos de ciertas religiones de la India. Por razones que no llego a comprender, entre los indoeuropeos que migraron y se establecieron en el Extremo Oriente, el pesimismo acerca del cuerpo adquiere tonos tétricos. De forma similar que en las religiones dualistas de Occidente, la emanación de la deidad como explicación del origen de lo cósmico se encuentra con extrema frecuencia en los libros sagrados ario-hindúes.

> Todo parte de un absoluto originario que no crea a los entes sino que los engendra de su propia sustancia, es decir, de su propio ser emanan o proceden a la existencia; son la pluralidad de la Unidad primigenia. Fuera del momento originario de lo Uno (Atman) todo es sufrimiento y penosa dispersión en lo plural. El alma así diferenciada cae en un cuerpo (ensomátosis), donde se aliena por el placer, en el maya (la apariencia engañosa de este mundo tal como lo perciben los sentidos). Ese mismo Uno cuando se pierde en el maya, habiendo tomado un cuerpo, se reviste de toda actividad. Con las mujeres, con los alimentos, las bebidas y otras voluptuosidades. Después, bajo la influencia de las obras cumplidas en otras existencias, el alma se incorpora (Dussel 1974: 108).

La repulsa por la carne humana alcanza expresiones chocantes:

> ¡Oh Señor! ¿En este cuerpo inconsistente y mal oliente, magma de huesos, piel, músculos, carne, esperma, sangre, moco, lágrimas, excrementos, orina, bilis, qué sentido tienen sus deseos? (*Maitry upanishads* I,3) [7].

---

[7] Texto en Dussel, 1974: 108s.

Comenta el filósofo argentino Enrique Dussel (1974: 110), que es difícil dibujar con mano más segura el sentido indoeuropeo de la negatividad del cuerpo. El sabio es quien dejando de lado el cuerpo y sus placéres, se ocupa de recuperar por la ascesis la Unidad perdida, la beatitud anterior. Este tema del círculo, del Absoluto del cual emana la pluralidad y de la pluralidad que es asumida nuevamente en el Absoluto, constituye el fondo de la gnosis, del neoplatonismo y en especial en Plotino, de la cábala, de Boheme, de Leibniz y del idealismo alemán.

La idea dualista sobre el ser humano y la creencia en la reencarnación son complementarias. El mundo material se ve como una degradación del espiritual y la vida humana se considera un castigo, un destierro. Si las religiones dualistas explican por qué hemos sido deportados, las prácticas de abstención enseñan cómo salir de esta prisión que es la existencia. La lógica es sencilla: hay que evitar todo lo que nos amarra al mundo. Los manjares más sabrosos: la carne y el vino; el placer más intenso: la sexualidad; el gozo más tierno: los hijos. Todo para evitar, a cualquier precio, nacer de nuevo, reencarnar, transmigrar de un cuerpo a otro. Obtener la liberación, la salvación, es escapar del ciclo de las reencarnaciones. No deja de ser curioso que en nuestros días, en los países capitalistas, mucha gente desearía reencarnar, nacer de nuevo, para consumir todo lo que no con-

La reencarnación, llamada también transmigración de las almas y metempsicosis, se encuentra repetidas veces en los pueblos primitivos, en Platón y otros pensadores de la antigüedad. Desde los *Upanishads* esta idea es fundamental para las religiones de la India. Consiste en que, después de la muerte del ser humano, su alma debe animar otro cuerpo, de hombre, de animal o de planta, según el destino que en su vida anterior haya merecido. La ley conforme a la cual el mérito y la culpa conducen inevitablemente a un

sumió en esta vida. Imaginan la existencia como una excursión por un "mall" gigante, al que hay que volver una y otra vez, apertrechados de tarjetas de crédito sin límite...

adecuado y justo reencarnarse, se llama karma [8].

El *estoicismo* se puede considerar como un movimiento filosófico y moral emparentado con el dualismo, sin embargo su tema central no es tanto el círculo Unidad–Pluralidad–Unidad, sino el desprecio a los cambios emocionales que ponen en peligro el autodominio. Ha influenciado la espiritualidad cristiana, en especial por medio del monacato y la teología moral mediante el concepto de la ley natural. El estoicismo propone el ideal de la apatía, la indiferencia a todas las emociones y el desprecio de ellas, logrados gracias al ejercicio de la virtud, ya que la insensibilidad no es una dote congénita sino un ideal de vida difícil de alcanzar. Los cínicos, al igual que los estoicos, vieron en la apatía la felicidad misma.

Si los mitos son relatos cuya finalidad es organizar la existencia, explicar cómo somos las personas, para qué estamos en este mundo, qué debemos hacer con nuestros impulsos básicos y cómo relacionarnos con los demás, conviene reflexionar un poco acerca del tipo de ser humano que proponen como ideal los mitos dualistas. En primer lugar, los individuos carecerían de proyecto propio, pues su meta es reintegrar su luz, su alma, al Padre de la Luz de donde provienen. Siendo así, queda escaso lugar para las proyecciones artísticas, científicas, sociales... Las personas no estaríamos en el mundo para buscar la felicidad, sino para escapar de la ilusión de los sentidos. El cuerpo sería despreciable, en el fondo nuestro peor enemigo. La vida de pareja sería un reincidir en lo que nos ata a la vida. La historia, entendida como una ambición de libertad y solidaridad, carecería de sentido. Punto por punto, todo lo contrario a lo que enseña la Biblia.



Capítulo VI

La creación del mundo y de la pareja humana en el Antiguo Testamento

De acuerdo con el plan de este estudio, corresponde ahora exponer los mitos bíblicos referentes al origen del cosmos y de la pareja humana.

Es posible que algunos cristianos muestren disgusto porque se consideren como mitos los relatos de la creación, al igual que los relatos escatológicos que expresan la culminación del mundo y de la historia. Sin embargo, la estructura de ambos tipos de relato calza bastante bien con lo que son los mitos. No debería haber tanta preocupación ya que, según se indicó, los mitos no son una forma atenuada de conocimiento

La Sagrada Escritura no se preocupa de la sexualidad como tal. Ni en hebreo ni en griego bíblicos hay un término que exprese este concepto. Hay que hacer desde el principio dos importantes advertencias. En la Biblia no hay que buscar normas absolutas respecto al sexo. Unas instrucciones condi-

sino más bien una de las estructuras básicas del mismo. Por último y más importante, lo que aquí interesa es comparar los mitos bíblicos con los no bíblicos, con la finalidad de escrutar el modelo de ser humano que proponen. Si una de las funciones de los mitos estriba en

> ...establecer las formas de acción y de pensamiento por medio de las cuales el hombre se comprende a sí mismo en el mundo" (P. Ricoeur),

no se ve por qué han de estar ausentes de la Biblia, a no ser que rindamos tributo al racionalismo.

Cuando se emprende la tarea de escudriñar qué dice la Biblia acerca de la sexualidad, la primera sorpresa procede del escaso número de pasajes relacionados con el tema.

Lo primero, para aprovechar con posibilidades de acierto lo que dice la Escritura sobre sexualidad, es percatarse de que existen dos maneras de hacerlo, irreconciliables entre sí:

1. Considerar las normas que se encuentran respecto a esa materia como imperativas para las culturas de todos los tiempos.
2. Interesarse primordialmente por la idea o imagen de ser humano (incluida su dimensión sexual) que nos trasmiten los textos sagrados.

cionadas por un medio cultural específico no pueden ser válidas para todos los tiempos. Las doctrinas de la Biblia han de considerarse sobre el trasfondo de su época, en el marco de las condiciones culturales y sociológicas que caracterizan a su tiempo. La Biblia es un documento histórico que ostenta todas las limitaciones propias de un registro histórico. Tampoco se ha de esperar de la Biblia una presentación sistemática del sexo. La Escritura no es un manual de ética. La Biblia contiene una diversidad de afirmaciones referentes al sexo y algunas exigencias concretas que tienen carácter de modelos. De la Biblia solo pueden extraerse algunas orientaciones o líneas generales que habrán de ser interpretadas históricamente, echando mano a la vez del conocimiento más exacto de nuestros tiempos. La simple composición de un catálogo de textos va contra la sana teología bíblica y carece de valor (Kosnik, 1978: 25).

Optar por la primera perspectiva es hundirse sin remedio en el fundamentalismo. Transcribo a continuación unas indicaciones claras acerca de los inevitables tropiezos lógicos del fundamentalismo:

> Una de las primeras contribuciones que la Escritura hace a la obra del Espíritu en la vida de la comunidad cristiana es que está por encima de nuestro presente y, por consiguiente, nos impide tratar nuestro mundo contemporáneo como algo inevitable. La antigüedad de los escritos bíblicos significa que dan a los cristianos otros modelos de vida social que pueden ocupar su lugar junto a los que conocemos directamente. Esos modelos provienen del pasado y son, en cierto sentido, irrecuperables. Toda cultura, incluida la del mundo mediterráneo del siglo I, es un todo y no es posible recuperarla en partes aisladas; incluso si algunas partes aisladas sobreviven o son recuperadas concientemente, ya no significarán lo mismo en los nuevos contextos. El mundo mediterráneo del siglo I —o su ética sexual o cualquier otro aspecto de su cultura— no pertenece, por consiguiente, a la esencia del evangelio. Sugerir que pertenece sería situar el evangelio para siempre más allá de nuestro ámbito [1].

En cambio, la segunda perspectiva lleva a la antropología bíblica, de la que es posible hablar con tal de que no se quiera ver en ella un sistema completo y autosuficiente. En la Escritura se perciben valiosas intuiciones sobre el ser humano, en especial de sus acercamientos y alejamientos de Dios, y de la justicia debida al prójimo, de la que no escapan las relaciones entre hombre y mujer, de la peculiar valoración bíblica de lo corporal. La antropología bíblica, expresada princi-

[1] W. Countryman, "Ética sexual del Nuevo Testamento y mundo actual", en Nelson, 1996: 64s.

palmente en los mitos de la creación y de la culminación de la creación (segunda venida de Cristo), posee la capacidad de aportar elementos valiosos para fundamentar posiciones éticas tocantes al sexo. A continuación ofrecemos un vistazo.

1. Dios crea un mundo bueno

Los estudiosos del Antiguo Testamento concuerdan en que el nacimiento de la fe hebrea se halla en el libro del Éxodo, en las narraciones de la liberación:

> Dijo Yahvé: "Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto y he escuchado el clamor que le arrancan sus capataces" (Éx. 3,7).

Los relatos del libro del Génesis relacionados con la creación son una elaboración posterior. Esto confirma que el Dios que se revela en la Biblia es un Dios que se manifiesta en la historia; no es una deidad de la naturaleza, al estilo de la pareja primordial, y tampoco un Dios originado en una especulación filosófico–teológica al estilo de las religiones dualistas. Yahvé es un Dios histórico en varios sentidos:

—hace su aparición en la historia en una fecha y lugar, y ante un pueblo;
—interviene para liberar a ese pueblo por medio de una acción política, militar y religiosa y luego pacta una alianza con él;
—le promete una nueva tierra ("que mana leche y miel") y, tiempo después, la creación de una humanidad nueva, habilitada para la paz y la armonía.

Con ese conjunto de intervenciones, siembra la esperanza en la historia de la humanidad y rompe las

concepciones cíclicas del tiempo, tan características de otros esquemas religiosos.

Analizado el conjunto del planteamiento de la Escritura sobre Dios y los seres humanos, hay que aceptar que la sexualidad es asunto importante pero secundario. Tienen mayor relevancia, sin discusión posible, la justicia, la esperanza de los pobres, el sentido del dolor, el perdón que se recibe de Dios y se debe al prójimo.

¿Es Yahvé patriarcal?

"Rasgo llamativo del Antiguo Testamento es su negativa a divinizar el sexo. Si bien se describía a Dios bajo rasgos humanos (Ez 1,23), la idea de la sexualidad de Dios es ajena a Israel. Yahvé se sitúa por encima de la polaridad del sexo. La polaridad sexual pertenece a la esfera de las criaturas, no a la del Creador" (Kosnik, 1978: 27).

A partir de la experiencia religiosa de la liberación de Egipto, el pueblo de Israel fue concibiendo poco a poco un Dios nuevo en la historia de las religiones. Yahvé no necesitó ayuda de nadie para liberar, sino que actuó solo, se manifestó como un Dios absoluto, plenamente soberano. Tal supremacía se expresó de igual modo en el acto de la creación, durante el cual Yahvé no tuvo que luchar con otros dioses. Su excelsa soberanía impidió identificarle con una fuerza de la naturaleza, tampoco con una parte del cosmos, ni siquiera con las leyes que rigen el universo, tampoco es masculino o femenino. Yahvé no es un dios de la fertilidad; para dominar sobre la naturaleza y sus fenómenos no requiere ni de compañero ni de compañera [2].

---

[2] Cf. Auzou 1982: 126-131, donde se cita Jr. 5,22-24; 14, 22; 27,5s.

Si bien es cierto que en la cultura patriarcal de Israel se le otorgaron rasgos masculinos para expresar en particular su poder, actitud que ese pueblo compartió con las culturas agrarias de la antigüedad, el rasgo propiamente sexual masculino se esfuma al no formar el Dios bíblico parte de una pareja primordial. Cuando los israelitas ingresan a Palestina y se topan con pobladores que practicaban las religiones agrarias, con sus ritos de fecundidad, los jueces y profetas descubren que Yahvé no es asimilable con esas deidades, las cuales son en el fondo proyecciones de la sexualidad humana. Y a la hora de explicar el origen del cosmos y de la humanidad, no hipotecan la soberanía absoluta de Yahvé haciéndolo formar parte del universo ni tampoco del ser humano, sino que establecen una distinción neta entre Creador y criatura. Además, han experimentado a su Dios como un Dios solidario, que supo defender la vida de los esclavos del Faraón y que les ha ayudado a conquistar una tierra hermosa. Ese Dios bueno crea un mundo bueno, en abierto contraste con el pesimismo de las concepciones dualistas. Esto se expresa en los dos relatos de la creación.

Cronológicamente, el primer relato (Gn. 1,1-2,4) es posterior al segundo (Gn. 2,4b-25). De acuerdo con los especialistas, Gn. 1,1-2,4 fue redactado hacia el siglo sexto antes de Cristo, en tanto que el de Gn. 2, 4b-2s fue escrito en el siglo décimo a. C. En el primer relato, el estribillo "y vio Dios que estaba bien" cierra el final de cada día de la creación, y la expresión superlativa "y todo estaba muy bien" (Gn. 1,31) culmina la actividad creadora de la semana inaugural con un sabor de complacencia.

Gn. 1,27 expresa con toda naturalidad la creación del ser humano como hombre y mujer:

> Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó.

Dentro de la estructura del mito-poema, la creación del ser humano sexuado en el día sexto indica culminación, obra cimera. Y sin embargo, la sexualidad no es la clave del universo como en los mitos cananeos, ni la expresión de la maldad del cosmos como en las religiones dualistas, pero sí algo bueno, dado a los humanos para que ejerciéndola realicen la imagen y semejanza del Dios que los israelitas han experimentado como comunicación y ternura. Ésa es la razón de que en un mismo verso se señale que el ser humano es imagen de Dios y es sexuado. En el desarrollo máximo de esa línea teológica, el Nuevo Testamento dirá que "Dios es amor" (1 Jn. 4,8).

En Gn. 1,27 palpita la pregunta, al modo de los mitos, de por qué los humanos somos sexuados. La respuesta que se desprende de ese texto es: Dios lo quiso así para que mediante el amor hombre y mujer se complementen. El pasaje da como supuesto obvio la heterosexualidad. Implica que la reciprocidad sexual se orienta a la unión que señala la fisiología. Tratándose, como es el caso, de un texto primordial de una religión y fundador de una cultura, tiene la intención implícita de indicar que corresponde a la sociedad reforzar la orientación inscrita en los órganos de cada individuo. No obstante, el pasaje no conlleva una condena de la homosexualidad. Se ocupa de la heterosexualidad, no de la homosexualidad.

¿Es incompatible el planteamiento del mito-poema con la opinión expresada por J. M. Salas, 2002: 22.60) según la cual "se nace macho o hembra... no se nace hombre o mujer" y que en el proceso de socialización y en la opción personal se constituye la subjetividad"? ¿No da esta posición demasiado espacio a lo cultural en detrimento de la orientación fisiológica de un sexo hacia el otro?

Dado que ocasionalmente se ha querido tomar Gn. 1,27 como argumento para condenar la homosexualidad,

vale la pena recordar que el mensaje central del primer relato de la creación, que venimos comentando, consiste en que un Dios bueno ha creado un mundo bueno, pleno de criaturas buenas. De manera que si alguien es homosexual porque así nació, porque ésa es su inclinación, suponer en esa persona una perversión natural equivaldría a contradecir el principio teológico de que Dio hizo buenas todas las cosas (y más todavía las personas).

Aprovecho el contexto para referirme a la homosexualidad en los evangelios, en los que no se dice nada de los homosexuales pero sí de los eunucos. Ambas condiciones humanas tienen de común la pertenencia a una minoría, cierto desprecio social y la pluralidad de causas que la producen. El versículo Mt. 19,12:

> Hay eunucos que nacieron así del seno materno, y hay eunucos hechos por los hombres, y hay eunucos que se hicieron tales a sí mismos por el Reino de los cielos

puede servir de analogía para formar un criterio acerca de la homosexualidad. Cabe decir que hay homosexuales que nacieron así del seno materno y que no tienen ninguna responsabilidad sobre su condición. Es importante apuntar que en Mt. 19,12 no aparece ninguna connotación peyorativa ni culpabilizadora, de otro modo Jesús no utilizaría esa situación humana para explicar la continencia voluntaria por el Reino, tan exaltada por la Iglesia a lo largo de los siglos.

Volviendo a los relatos de la creación, en el primer relato hombre y mujer son creados a la vez, lo que subraya su igualdad, mientras en el segundo la mujer es formada de la costilla del varón, lo que implica cierta posición secundaria, un tributo a la cultura patriarcal, si bien el narrador quiso poner de manifiesto la igualdad

entre ambos sexos, según las palabras de Adán: "Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne" (Gn. 2,23).

En el segundo relato se destaca el v. 24:

Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne.

Este versículo citado por Jesús (Mt. 19,5) y por Pablo (Ef. 5,31 y 1 Cor. 6,16) ofrece en su primera parte una fuerte connotación "antiedípica", al destacar con nitidez la separación definitiva de la nueva pareja de las familias de procedencia, como requisito para la formación del matrimonio.

Por su parte, la expresión "una sola carne" realza la dimensión unitiva de la sexualidad, ya que la imagen tiene resonancias de placer específicamente sexual. La dimensión reproductiva de la sexualidad no está presente en el segundo relato de la creación. Se forzaría el sentido del texto si se toma como tal el conjunto de imprecaciones respecto al parto y la apetencia sexual de la mujer, que el marido usa para dominarla, referidas en Gn. 3,16. La dimensión procreativa de la sexualidad la expresa el v. 1,28 del primer relato: "Sed fecundos y multiplicaos".

Escribe San Bernardo (1090-1153) en relación con la unión mística, algo aplicable al amor entre humanos:

"Dios y el hombre están separados uno de otro. Cada uno conserva su propia voluntad y su propia sustancia. Tal unión es para ellos una comunión de voluntades y un acuerdo en el amor" (Sermón sobre el Cantar de los Cantares).

Todo parece indicar que a la dimensión unitiva se le asigna mayor importancia que a la procreativa, a juzgar por el número de veces que aparece y por la posición que ocupa en los textos. Tal vez no me equivoque al

pensar que la actual enseñanza eclesiástica invirtió los papeles durante mucho tiempo. Un leve indicio de que las cosas empiezan a cambiar es que el Derecho Canónico vigente (c. 1055) coloca en primer lugar, entre los fines del matrimonio, "el bien de los cónyuges" y en segundo lugar "la generación y educación de la prole".

2. Somos criaturas

Una de las llaves para entender la posición bíblica concerniente a la sexualidad es el concepto de criatura. Dios es Dios y las criaturas, únicamente criaturas. El ser humano no emana de Dios, no es parte de Él. Dios cuida y ama a sus criaturas, sin embargo éstas, como no son Dios, son finitas, débiles, destinadas a morir. Hoy sabemos que incluso las estrellas nacen, envejecen y mueren.

Lo distintivo de la criatura humana es nacer abierta a Dios, ser su imagen y semejanza, desear comunicarse con Él. Siendo criatura, la persona humana es otro con respecto al Misterio de Dios revelado en Jesucristo (cf. Rom. 16,25s.). Entre la criatura y el Creador son posibles relaciones de libertad, amor, comunión, respeto, conjunto que la Biblia denomina Alianza. Esto resulta decisivo para comprender la pareja según las Sagradas Escrituras, pues el varón es otro para la mujer y viceversa, y son llamados a tratarse con la misma consideración con que Yahvé se relaciona con los humanos. Nada se interpone al trato respetuoso y tierno entre hombre y mujer, ni siquiera la sexualidad, puesto que ésta no es parte de los latidos del universo ni obedece a impulsos sobrehumanos o infrahumanos. En contra de los mitos cananeos, la Biblia propone que ni el hombre ni la mujer participan gracias a su sexualidad de la pareja primordial, en consecuencia, la sexualidad no es divina sino apenas humana. Y en contra del dualismo, propone que

lo sexual no forma parte de un dios maligno, no es demoníaco; simplemente forma parte de la criatura humana. En las antropologías dualistas se culpabiliza la sexualidad porque "mediante la generación se transmite el aprisionamiento del alma en el mal, al traer nuevos seres a este mundo". Pero conforme la Biblia, la sexualidad es gozo, fuerza unitiva y facultad generadora.

Transcribo el siguiente texto ya que lo considero una buena síntesis de las posiciones de la reciente exégesis de Gn. 1,27:

> La humanidad está constituida por hombres y mujeres; el componente sexual es desde el primer momento un elemento diferenciador, una manera de ser que determina las dos formas de existir de la persona humana. Con esto se elimina todo mito andrógino que entienda la diferenciación sexual como una derivación y degradación de una única manera de ser hombre. Y, además, esto es "creación de Dios", obra directa de Dios. La diferenciación de los sexos no es un alejamiento de Dios, o castigo suyo, o una rebelión del hombre contra Dios. En la sexualidad humana no aparece el menor atisbo de negatividad, sospecha o infrahumanidad. Y, finalmente, la creación de los sexos "a imagen de Dios". Este es el matiz más misterioso pero quizás el más decisivo. La diferenciación sexual a imagen de Dios no se refiere a una diferenciación en Dios porque, sin duda, Dios no está diferenciado sexualmente ni se le puede atribuir sexo; la sexualidad humana no "copia" nada de Dios. El texto se refiere únicamente a la diferenciación humana, y aquí está la grandeza de la expresión bíblica. El hombre es imagen de Dios, pero no sólo la raza humana o la humanidad consideradas de manera abstracta o genérica, sino las personas reales y éstas precisamente como hombre o como mujer.
>
> Se ha superado toda sacralización del sexo, toda visión pesimista, dualista o masculinista. Ni tan sólo

> se habla de sexo, sino de hombre y mujer. La sexualidad humana forma parte del mundo natural humano, es mirada positivamente como constitutiva de la manera de ser de los humanos, y es, en esto mismo, obra-creación–imagen de Dios, adquiriendo así su verdadera grandeza (Mora, en Vidal, 1992: 541).

En el esquema de la historia de la salvación, el primer relato de la creación (Gn. 1,1–2,4) describe la intención de Dios relativa a la humanidad y el cosmos. Se trata de un mito sobre el origen. Es de advertir que los muchos mitos de ese tipo, son a la vez proyección hacia el futuro. Postulan como un principio ideal, con todos los derechos del estado original, lo que se anhela para el porvenir; son una suerte de utopía. Eso se extiende con toda plenitud hacia la actividad sexual y el gozo que le es propio, en tanto creada por Dios para el bien de la pareja y la procreación.

El segundo relato de la creación (Génesis 3) busca otra finalidad. Su objetivo fundamental es plantear una explicación acerca del origen del mal. Se nos dice, a diferencia de los sistemas dualistas, que el mal no tiene su origen en la deidad misma, sino que es responsabilidad del ser humano. Aparece así el concepto de la culpa y del pecado, que no anula pero sí empaña la obra de Dios, buena en sí misma. Ocurre una degradación del estado primitivo, expresada en Gn. 3,16 en lo que dice a la mujer y en 3,17-19 con respecto al hombre. Detengámonos en 3,16:

> A la mujer le dijo: "Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con trabajos parirás tus hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará".

Desde luego, esas condenas no pueden interpretarse como el deseo de Dios sobre la pareja humana, sino como la negación de su voluntad. Leídas fuera de esa

perspectiva pueden parecer una consagración del patriarcado, en vista de que a la mujer le correspondería parir, sufrir, desear al varón y ser dominada. Con todo, en realidad expresan la consecuencia del mal uso de la libertad. En ese sentido constituyen una condena al patriarcado, visualizado como una situación pecaminosa.

En resumen, al lado de lo positivo, lo negativo. La Biblia no es ingenua.

> La sexualidad es descrita también como el lugar de la experiencia infeliz de la violencia del deseo, desembocando en el sometimiento de un sexo por el otro. Lugar también de la experiencia del miedo y de la vergüenza, donde la conciencia de la diferencia se traduce en agresividad (Gn. 3,7). La mujer en particular está amenazada de no poder vivir la sexualidad excepto en el sometimiento al hombre (Gn. 3,16), lo que el texto corrige un poco al asociarla como madre a la creación misma de Dios (Gn. 3,20), pero queda reducida a su condición de madre [3].

El ser humano queda así definido como pecador necesitado de gracia, como criatura que puede encerrarse en sí misma o abrirse, por impulso de Dios, a Él y al prójimo.

En unas pocas frases del libro del Génesis se expresa, al estilo del genio hebreo que ama lo conciso, el mensaje esencial del Antiguo Testamento acerca de la sexualidad. Conviene comentar, no obstante, algo de otros libros. Pero antes de continuar, hago la observación de que el Antiguo Testamento no se ocupa de modo particular de dictar normas relativas a la actividad sexual. Si se lee con atención, se verá que con frecuencia las pocas normas

---

[3] Fuchs, "Une éthique de la sexualité", en Lauret, 1984, V: 413.

explícitas remiten al esquema pureza-impureza que se comenta líneas abajo.

Sin embargo hay algo más importante. Una visión de conjunto del Antiguo Testamento sobre la ética sexual sugiere que lo pecaminoso no deriva de lo sexual en sí mismo (de actos impuros), sino de la injusticia que una parte puede inferirle a la otra. De ser así, no habría pecados sexuales propiamente dichos, cuanto lesiones a la justicia, afrentas, mentiras. Por ejemplo, el adulterio es prohibido porque perjudica al esposo o al pretendiente. No deja de ser ilustrativo que nada se dice tocante a relaciones sexuales con mujeres de otro pueblo. El interés por la justicia lleva a normas que hoy nos parecen contraproducentes, como obligar al violador a casarse con la víctima sin poder repudiarla jamás (cf. Dt. 22,22-29). Es elocuente la narración de la intriga criminal de David contra Urías para arrebatarle a su mujer, Betsabé. El profeta Natán no recrimina a David por lujurioso, por incontinente, le achaca haber cometido injusticia (cf. 2 Sam. 11,1-12,15).

El *Levítico* presenta las leyes relativas a la pureza en un contexto que poco las distingue de las normas higiénicas. (Veremos más adelante que lo referente a las leyes de pureza e impureza fue superado por Jesús). Para nuestro tema interesan en especial las impurezas sexuales (Levítico 15), ya que son el contexto de la prohibición de la homosexualidad entre varones (Lv. 18,22; 20,13). (El Antiguo Testamento no se ocupa del lesbianismo en ningún pasaje. El Nuevo solamente en Rom. 1,26). De acuerdo con E. Fuchs (en Lauret, 1984, V: 410s.), la categoría de puro e impuro no tiene ninguna connotación moral, con todo sirve para organizar el mundo conforme un orden que separa y distingue qué corresponde o no a la disposición de las cosas manifestada por Dios en el momento creador. Este orden fija un cuadro a la existencia humana, con límites que hacen

posible la vida. Profundizando un poco se descubre que lo impuro constituye una amenaza porque conlleva una confusión, un híbrido, un borrar las diferencias, el surgimiento del caos, y es contra ese caos que Dios ha creado el mundo (Gn. 1,2); contra sus fuerzas siempre amenazantes, Él ha organizado el mundo mediante separaciones sucesivas de los diversos elementos y estableciendo las diferenciaciones de los papeles y funciones de cada uno (Gn. 1,1–2,4).

Desde la perspectiva del Levítico, la sexualidad sería impura y pecaminosa cada vez que no respeta el orden de la diferencia y borra las fronteras. Por tanto, determinados actos quedarían prohibidos por la razón de que hacen pesar una amenaza mortal sobre el mundo, como todo lo que siembra la confusión, o sea, lo que desdibuja la diferencia sexual (homosexualidad, bestialidad, incesto), tal cual ha sido colocado por el orden creador.

Hay que reconocer que Fuchs utiliza con propiedad el conocimiento de la mentalidad de los pueblos primitivos. En efecto, obedece a una mentalidad arcaica el ligar las normas de lo puro y lo impuro con el mantenimiento de la estabilidad del cosmos, de donde se deriva la gravedad de esas lesiones contra la pureza.

Habiendo cambiado el contexto cultural, y sabiendo que el orden del cosmos obedece a leyes que no tienen ninguna relación con lo puro y lo impuro, las consideraciones éticas acerca de la impureza y los actos que la producen han dejado de tener sentido. Se da una situación análoga con las pérdidas de sangre —la que se identificaba con la vida—, de ahí que su derramamiento se juzgara una

El horror a la sangre menstrual en la religión de Zoroastro

Arda Viṛaf, el Dante zoroástrico, refiere en su visita al infier-

impureza capaz de alterar el orden del universo. Por ese motivo la desfloración, la menstruación y el parto atraen, en distintas culturas, connotaciones negativas para la mujer.

Por mi parte agrego que en esos esquemas mentales arcaicos aflora el funcionamiento de una de las leyes de la magia, según la cual lo pequeño posee el poder de afectar lo grande, en un cosmos percibido como un organismo vivo e integrado. Eso es común a muchas culturas.

Los temas del amor conyugal y de la fiesta de bodas son usados repetidamente en la Escritura para significar el encuentro de Dios con las personas humanas, sin embargo ése no es el tema del *Cantar de los Cantares*. Ese poema no menciona el nombre de Dios y tampoco es una alegoría del amor de Dios e Israel.

El Cantar:

> Proclama la legitimidad y celebra el valor del amor humano, y el tema no es sólo profano, puesto que Dios ha bendecido el matrimonio, considerado no tanto como medio de procreación cuanto como la asociación afectiva y estable del hombre y de la mujer... No hay, pues, dificultad en que se le haya dedicado un libro, y en que éste haya sido admitido en el Canon. No nos

no: "Vi el alma de una mujer a quien le daban de beber una copa tras otra de inmundicias e impurezas de los hombres, y pregunté: ¿Qué pecado ha cometido el cuerpo cuya alma sufre así? No habiéndose abstenido —contestaron— esta malvada mujer se acercó al agua y al fuego mientras tenía la menstruación. Vi el alma de un hombre en cuya boca continuamente derramaban el flujo menstrual de las mujeres, mientras él cocinaba y se comía a su propio hijo. En el mundo —me dijeron— ese hombre malvado tuvo relaciones con una mujer que tenía la menstruación" (texto en Campdell, 1992: 223).

El horror a la sangre menstrual en el antiguo Israel

"En el antiguo Israel se suponía que la impureza sexual manchaba no sólo al culpable, sino también al país (Lv. 18,6-16;

toca a nosotros fijar los límites a la inspiración de Dios [4].

Dt. 27,23)" (Kosnik, 1978: 29).

En los *Profetas* aparece la repulsa a participar en ritos característicos de la pareja primordial, en los que lo sexual normalmente se asimila con la prostitución y la idolatría:

> Alza los ojos a los altos de los montes y mira: ¿en dónde no fuiste gozada?... manchaste la tierra con tu fornicación y malicia (cf. Jr. 3,2).

En ese contexto se recrimina la unión sexual porque implica la participación en un rito ajeno al yahvismo, el cual mezclaba lo religioso con lo sexual. Las invectivas de los profetas contra la fornicación, que en realidad lo eran contra los ritos cananeos, leídas en los ambientes cristianos desde la mentalidad dualista, alimentaron el prejuicio de que la fornicación es el pecado por antonomasia.

El libro de *Oseas* puede considerarse una alegoría. El tema de la pareja primordial ha sido transmutado en el amor entre Yahvé y su pueblo. El gesto simbólico de Oseas, a quien Yahvé le ordena engendrar hijos con una prostituta, contrapone la infidelidad de Israel con la inquebrantable fidelidad de Dios. De modo indirecto el amor entre hombre y mujer es considerado santo y sublime, en vista de que posee la capacidad de expresar el amor de Dios por su pueblo.

Se constata igualmente que el Antiguo Testamento alimenta una tendencia progresiva que condena la prostitución y el adulterio para favorecer la fidelidad matrimonial, aunque algunos autores opinan que no hay una prohibición categórica de la prostitución. Se

---

[4] "Introducción al Cantar de los Cantares", en *Biblia de Jerusalén:* 820.

elogia el amor conyugal como agradable a Dios (Eclo. 25,1) y el profeta *Malaquías* advierte:

> Yahvé es testigo entre ti y la esposa de tu juventud, a la que tú traicionaste, siendo así que ella era tu compañera y la mujer de tu alianza (Mal. 2,14).

Criaturas y no dioses, los hombres y las mujeres nos amamos sexualmente. La pareja o uno de los miembros de la pareja puede autocentrarse y doblar hacia sí mismo el impulso del amor. Desde lo profundo de su ser puede preferir la actitud opuesta: abrirse al prójimo, comenzando por el más cercano: su consorte y los hijos, pero con proyección a comunidades más amplias. La Iglesia siempre ha considerado que el sacramento del matrimonio posee una misión de caridad hacia los pobres y propone que el hogar sea una iglesia doméstica [5].

En la vida de pareja el amor transcurre siempre de criatura débil a criatura débil, sin estar libre de preguntas y angustias, a veces incluso en el deleite. Amar al cónyuge a pesar de sus debilidades y ser amado a pesar de las propias es una de las experiencias dulces del amor. Por eso, en una de las fórmulas para la celebración del sacramento del matrimonio, la Iglesia hace prometer a los contrayentes que se amarán por igual en la tristeza y en el gozo, en la salud y la enfermedad, en la pobreza o en la prosperidad.

---

[5] Cf. Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, No 56.

Capítulo VII

El problema carne-espíritu

La confusa mezcla entre los mitos bíblicos y los indoeuropeos es tan fuerte en la cultura occidental que, para evitar una interpretación dualista de los textos del Nuevo Testamento que se comentan en el capítulo siguiente, prefiero presentar desde ya lo que algunos teólogos denominan el "problema carne-espíritu".

Antes de continuar juzgo oportuno señalar que la diferencia entre la antropología semita, en correspondencia con la cual la inmortalidad de la persona humana se expresa como "resurrección de la carne", y la antropología indoeuropea, para la cual la inmortalidad reside en el alma, se ha resuelto en el catolicismo gracias a una fórmula que entrelaza ambas posiciones y encierra cierto compromiso: nuestra alma va al cielo, al purgatorio o al infierno una vez hayamos fallecido, en tanto que el cuerpo yace en su sepultura esperando el final de la historia para resucitar.

Como se ha visto, el mito dualista indoeuropeo del origen del ser humano, centrado en el tema de la emanación, dice que en él luchan el bien (presente en el espíritu y el alma) y el mal (manifiesto en las pasiones corporales, los apetitos). En ese mito, el origen y la explicación del mal quedan colocados en una especie de trauma de la divinidad. La materia del cosmos, pero más lo corporal y dentro de lo corporal lo más orgánico, la sexualidad, quedan devaluadas al rango de estorbos por superar, so pena de nacer de nuevo y quedar encadenados a este mundo de la pluralidad engañosa, de las apariencias que esconden la Unidad, con la cual se busca la fusión como meta final.

Un problema lingüístico

Se habla del problema carne-espíritu aludiendo a la dificultad derivada del diferente uso lingüístico semítico y grecooccidental por lo que se refiere a esos dos conceptos. En hebreo, carne y espíritu designan al hombre total bajo distintos puntos de vista; por el contrario, en el lenguaje de cuño griego, espíritu y carne son dos realidades (substancias) relativamente autónomas, que se unen en el hombre [1].

Por contraste, en la Biblia la creación es un acto libre y amoroso de Dios, su primera comunicación, primera gratuidad. El ser humano fue creado varón y hembra y la sexualidad, como el resto de la creación, es buena. En la Escritura, el mal aparece cuando el ser humano pretende ignorar su condición de criatura. La serpiente engaña al prometer la superación de la condición criatural en el pasaje del árbol prohibido:

> De ninguna manera moriréis. Es que Dios sabe muy bien que el día que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal (Gn. 3,4-5).

---

[1] Langemeyer, "Problema carne–espíritu", en Beinert, 1990.

Cada uno de los conjuntos de mitos (los bíblicos y los dualistas) contiene una antropología, una explicación de lo que somos y la correspondiente explicación del origen del mal. Así se han originado mitos que tienen temas comunes, aunque soluciones muy diferentes. Esos conjuntos de mitos, sin embargo, se traslapan en la interpretación. En la historia de la Iglesia, debido a ineludibles condicionamientos culturales, se ha dado la tendencia de interpretar los bíblicos a partir de los dualistas. De ahí ha surgido el problema carne-espíritu, cuya importancia no cabe exagerar para el entendimiento de los planteamientos de la ética cristiana en materia sexual, en el transcurso de la historia y en la actualidad.

En primer término se trata de un caso más de las dificultades del ejercicio de traducir, dificultades que no ocurren solamente al trasladar textos de una lengua a otra, sino que también se presentan en la misma lengua, cuando entran en contacto sectores sociales distintos en lo cultural y lo económico. Un bosque para un ecologista es un ente sagrado, intocable; para un maderero, una mercancía en estado bruto. Trasladado nuestro asunto al ámbito de la traducción de la Biblia a las lenguas indoeuropeas como el griego y el latín, cabe destacar que nos estaríamos topando con un problema resaltado hace mucho por los lingüistas, a saber,

> ...que la estructura del lenguaje que uno utiliza habitualmente influye sobre la forma en que uno comprende el medio ambiente que le rodea. La imagen del universo varía de lengua a lengua [2].

No obstante, la tesis anterior debe ser contrabalanceada, pues la intraducibilidad de una lengua a otra es siempre limitada en vista de que, de otra manera, la

---

[2] S. Chase en el prólogo a B. Whorf, 1971.

traducción sería imposible y no habría comunicación entre los mundos de lenguas distintas.

Para continuar, el problema carne-espíritu se ha convertido en un tema recurrente en la teología contemporánea, el cual trasciende la mera traducción. El encuentro de la cultura bíblico-semita con la indoeuropea condujo a una confusión de significantes y significados. Los signos, trasplantados de su cuna originaria, siendo los mismos pasaron a significar otras cosas, ya que fueron comprendidos desde presupuestos diferentes.

Al traducirse los sustantivos relativos al ser humano que aparecen con más frecuencia en la Biblia cristiana por corazón, alma, carne y espíritu, olvidando que esos términos no se refieren en la Biblia hebrea a partes del ser humano sino al ser humano entero, se ha dado lugar a graves malentendidos que llevaron equivocadamente a una antropología dicotómica o tricotómica, en la que el cuerpo, el alma y el espíritu se oponen mutuamente. Así pues, cierta filosofía griega, por medio de la propia lengua, ha llegado a suplantar ideas semítico-bíblicas. En este sentido es necesario aclarar el vocabulario del Antiguo Testamento [3].

Veamos la diferencia existente entre la Biblia y la antropología dualista a propósito del concepto de alma:

> En el sentido teológico el alma es el fundamento vital unitario del hombre en su totalidad de cuerpo y espíritu. Al concepto de alma va ligada la afirmación teológica de que la vida del hombre como tal procede en definitiva de Dios, y por ello a Dios pertenece, escapando a la violencia y manipulación humanas. Sólo Dios es el Señor de la vida.
> El concepto greco-helenístico de alma descansa sobre la experiencia de la oposición que media entre el mundo espacio–temporal del cuerpo, que se percibe

[3] Adaptado de Wolf, 1975: 21.

con los sentidos, que surge y pasa, y el mundo de las ideas y de los juicios con un valor independiente del espacio y del tiempo. Esos dos campos ontológicos heterogéneos se reúnen en el hombre, que consta de un cuerpo caduco y un alma inmortal. De acuerdo con ello, la salvación consiste en la liberación del alma de las cadenas del mundo corpóreo y caduco. La teología ha pretendido diferenciar la fe cristiana y liberarla de esa concepción de salvación. Todo el hombre, con cuerpo y alma, ha sido creado bueno por Dios. Pero la distinción conceptual entre alma y cuerpo, como dos sustancias parciales de las que el hombre se compone, ha continuado influyendo en el pensamiento teológico hasta el presente. Sólo Tomás de Aquino volvió a entender el alma como el principio vital e informativo de todo el hombre. Pero bajo la influencia de la moderna filosofía del espíritu (Descartes) volvió a imponerse una vez más en la teología y en la piedad la oposición entre el alma y el cuerpo (conciencia y materia) [4].

Lógicamente, se da el mismo contraste con respecto al concepto de cuerpo:

Según el Antiguo Testamento, el hombre es un cuerpo animado por el aliento vivificador de Dios (Gn. 2,7). Cuando ese aliento vital lo abandona, el hombre entero muere. Sólo bajo la influencia helenística se empieza a distinguir entre el alma espiritual e inmortal y el cuerpo mortal y perecedero (por ejemplo en el libro de la Sabiduría). El Nuevo Testamento no recoge esa distinción, y sólo conoce la resurrección del hombre completo, que en la resurrección de Jesús se ha convertido en una promesa para todos. Pablo distingue entre cuerpo (soma) y carne (sarx), designando con "cuerpo" la persona concreta; pero a la

---

[4] Adaptado de Langemeyer, "Alma", en Beinert, 1990.

vez utiliza también "cuerpo" en el significado instrumental (1 Cor. 9,27; Rom. 12,1). Como persona o instrumento de la persona, el cuerpo puede estar condicionado por el deseo de la carne pecadora o por el Espíritu de Dios; en este caso es el templo del Espíritu Santo (1 Cor. 6,19). También a la comunidad la llama templo del Espíritu y cuerpo de Cristo: en el amor recíproco de los cristianos se manifiesta corporalmente el Espíritu de Cristo.
Ya en la teología patrística se impone la concepción, heredada de Platón y del helenismo, de que el hombre está compuesto de alma y cuerpo como de dos substancias esencialmente diferentes. En la teología cósmica de la Iglesia oriental, sin embargo, el cuerpo del hombre adquiere una importancia salvífica capital, como eslabón entre espíritu y cosmos (microcosmos) que se hace realidad en Cristo, reconciliador de cielo y tierra, cabeza de todo el cosmos. A la teología occidental le interesa más la corporeidad del hombre como lugar de la tentación, de la expiación y acrisolamiento para la contemplación beatífica de Dios que se alcanzará después de la muerte. La teología evangélica otorga mayor peso que la teología católica a la unidad corpóreo-espiritual del hombre frente a Dios [5].

La mayor relevancia de lo corpóreo en la teología protestante tiene consecuencias en cuanto a la importancia concedida a la afectividad en la realización del llamado de Dios a la santidad, de donde una más nítida valoración teológica del matrimonio y la posibilidad de bodas cuando haya sobrevenido el fracaso del divorcio.

Se puede apreciar que en el concepto dualista el alma es de origen divino, existe antes del cuerpo y per-

---

[5] Langemeyer, "Corporeidad del hombre", en Beinert, 1990.

dura tras la descomposición del cadáver; el alma no se equipara nunca completamente con el cuerpo. En eso se diferencia del concepto bíblico, según el cual el ser humano es criatura formada de tierra:

> Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo e insufló en sus narices aliento de vida (Gn. 2,7).

La diferencia entre la antropología bíblica y la indoeuropea se manifiesta con mayor vigor en la pregunta de qué se salva del ser humano en la vida eterna. El optimismo judeocristiano sobre el cuerpo humano, en estricta consecuencia de que es creado por Dios, y de que "la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros" (Jn. 1,14), afirma como el definitivo designio de Dios para toda persona la resurrección de la carne, realizada ya en Jesús el Cristo. Por el contrario, en la posición dualista, el cuerpo es un desecho; únicamente interesa el alma inmortal.

El Concilio Vaticano II no habla de la salvación de las almas

"Es la persona humana la que hay que salvar, y es la sociedad humana la que hay que renovar. Por consiguiente, será el hombre entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien ha de constituir el objeto central..." (GS n. 3).

"Quiso el Señor santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituyendo con ellos un pueblo" (LG n. 9).

El cristianismo original valora extremadamente lo corporal. Ireneo de Lyon, quien murió a principios de siglo tercero y cuya obra *Exposición de la falsa gnosis* es una de las principales fuentes concernientes al gnosticismo, al exponer el misterio de Cristo recalca la redención de todo el ser humano. Su argumento es que la Palabra de Dios nunca se hubiera hecho carne si la carne no tuviese la capacidad de ser redimida. La Iglesia

primitiva estuvo a la defensiva contra los ataques de las tendencias dualistas. Resulta ilustrativo que ciertas herejías cristológicas de la antigüedad no niegan ni menoscaban el carácter divino de Jesús; al final de cuentas, un dios más no era gran novedad en una cultura politeísta. En cambio, les parecía irritante e inexplicable que Dios hubiera tomado realidad carnal. La Iglesia consiguió defender con éxito la plena humanidad de Cristo en la formulación de sus dogmas, no obstante en lo relativo a la sexualidad y temas aledaños, la batalla fue más dura y el resultado incierto.

En resumen, para el cristianismo bíblico el ser humano coincide con el cuerpo humano.

Sin embargo, a pesar de los avatares de la historia, permanece una valoración de lo corporal como consecuencia del dogma básico de la fe cristiana. Comenta una teóloga negra estadounidense que:

> Dios ha hecho para siempre de la carne humana y de los "cuerpos personas" el lugar privilegiado del encuentro divino con nosotros [6].

Aceptado lo anterior, cabe añadir desde un punto de vista latinoamericano y caribeño que la sexualidad no es lo único ni lo principal del cuerpo humano propicio para el encuentro con Dios en nosotros; el estómago hambriento del prójimo ocupa un puesto primordial, al igual que los cerebros sin alfabetización. Con todo, es evidente que no existe cuerpo humano sin sexo y éste es para la relación interpersonal. Para el cristianismo, la relación con Dios se da en y por la relación con el prójimo, con los cuerpos del prójimo. Esta última acotación sería innecesaria si viviéramos en otra cultura. Se desfigura la fe cristiana al privilegiar el alma sobre el

---

[6] T. Eugene, "Mientras el amor no está de moda: implicaciones éticas de la espiritualidad y la sexualidad negras", en Nelson, 1996: 181.

cuerpo, según las acepciones corrientes, de origen no bíblico pero inscritas en el lenguaje eclesiástico de uso. Y la mujer, que debido a las funciones orgánicas de la reproducción (menstruación, preñez, parto, lactancia) es considerada más corporal que el hombre, permanece colocada en un plano de inferioridad. De esta forma, el dualismo y el patriarcado se refuerzan mutuamente, como se pudo comprobar en el mito gnóstico. Ésa sería una de las raíces de la misoginia que ha exhibido el cristianismo a lo largo de su historia, tan incoherente con la simpatía de Jesús hacia las mujeres, a quienes integró en su movimiento, del que surgió la Iglesia.

Si en el plano del vocabulario se dio confusión debido al contenido antropológico que arrastran conceptos como carne, materia, espíritu, alma, corazón..., en el plano simbólico lo ocurrido produce perplejidad. La concepción virginal de Jesús (cf. Mt. 1,18-24; Lc. 1,29-38), en lugar de significar que Jesús viene del Espíritu Santo, pasa a decir que no podía nacer de un coito por su impureza y pecaminosidad intrínsecas. En el evangelio de Lucas, María se destaca como la depositaria de las esperanzas mesiánicas y proféticas del Antiguo Testamento, justicia social incluida:

> Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes. A los hambrientos los colmó de bienes y a los ricos los despidió sin nada (Lc. 1,52s.).

No obstante, en mucho del catolicismo posterior interesa nada más su condición de Virgen, Purísima precisamente porque nunca tuvo trato carnal; la dimensión profético-social de María es relegada al olvido. La explicación de Jesús acerca de los "eunucos por el Reino de los cielos" (cf. Mt. 19,12), en lugar de denotar un tipo de entrega al movimiento de Jesús que incapacita a una persona para cumplir con los deberes familiares, pasó a significar una depreciación del sexo. En una

dimensión más subliminal, la crucifixión de Jesús deja de ser comprendida como el asesinato del Justo por la confabulación del poder sacerdotal y del poder imperial, con el consiguiente juicio condenatorio contra ambas jerarquías, para entenderse como el castigo merecido de la carne que ha expiado su pecado sufriendo en el Inocente.

Capítulo VIII

La enseñanza de Jesús acerca del matrimonio, el divorcio, la familia y el celibato

El Nuevo Testamento toma lo mejor del pensamiento sobre la pareja humana del Antiguo Testamento, sin embargo supera y descarta las normas sobre la pureza y la impureza, típicas del libro del Levítico. Ello debería servir de escarmiento a los fundamentalistas, pues muestra que en la Biblia se dan avances doctrinales, lo que impide interpretaciones a la letra.

Como vimos, las normas del libro del Levítico discriminaban a la mujer en particular, pero Jesús propone una nueva doctrina referente a lo puro y lo impuro, desligada de la mentalidad arcaica y relacionada con las decisiones nacidas en el interior de las personas (cf. Mt. 15,10-20; Mc. 7,14-23). Muy significativa de la superación de la mentalidad del Levítico, es la narración acerca de

la mujer que padecía continuos flujos de sangre y que por ello era impura entre las impuras (cf. Mt. 9,18-26 y paralelos). El abandono que hace Jesús de las reglas relativas a la pureza y la impureza, significa la culminación de la teología de la creación que empieza en el libro del Génesis. En un mundo que Dios crea bueno no hay lugar para cosas impuras. En otros términos, la impureza es una categoría mental, cultural, inscrita en las mentes, no existe como tal en la creación de Dios. Eso no quiere decir que no se den pecados en materia sexual, no obstante éstos no son actos impuros sino actos injustos.

Aun a riesgo de repetir algunos conceptos, conviene reproducir la siguiente síntesis de Fuchs:

> 1. La sexualidad es un don de Dios, no es ni un mal ni una infelicidad. Contra todo pesimismo gnóstico dualista, la tradición evangélica, apoyada sobre la autoridad de Cristo, afirma que la sexualidad, "buena creación de Dios", pertenece al hombre original querido por Dios.
> 2. La sexualidad tiene por meta la humanización del hombre y de la mujer mediante su encuentro mutuo. Esta humanización es dada como el objeto mismo del acto sexual. La expresión "una sola carne" dice no solamente de la potencia del deseo, más fuerte que los ligámenes familiares... sino también promesa: la unidad de los cuerpos podrá permitir la creación de una nueva entidad, la pareja, la cual es descrita como compartir toda una existencia, nueva historia común posible.
> 3. La sexualidad permite y supone el pasaje del estado infantil al adulto... crear una nueva entidad familiar.
> 4. "Que el hombre no separe lo que Dios ha unido". Afirmación teológica importante pues enseña que

en el fundamento de la relación que une al hombre y a la mujer, unión en la cual la sexualidad es el signo y el medio, está el mismo amor creador de Dios. La vida humana, y la vida sexual en particular, están llamadas a significar este amor creador. Es así como la sexualidad es reivindicada por un sentido teológico que a su vez la enriquece [1].

En cuanto al *matrimonio,* la originalidad de Jesús consiste en desplazar el problema del matrimonio del terreno del legalismo, que reduce la institución conyugal a un contrato jurídico definido por reglas de lo permitido y de lo prohibido, al terreno de la intención original del Creador, estableciendo al hombre y a la mujer en una relación que manifiesta Su voluntad y la promesa que ha sido pronunciada sobre ellos. En su debate con los fariseos (cf. Mt. 19,1-8), Jesús se niega a definir el matrimonio por sus límites; prefiere hablar a partir de la promesa. Que la ley de Moisés haya debido tomar en cuenta el mal que afecta el corazón del hombre y que haya procurado limitar los daños, no debería hacer olvidar que la promesa originaria de Dios no se reduce a autorizar el divorcio, sino que procura promover la unidad de la pareja, con la cual se compromete Dios mismo [2].

En relación con el *divorcio,* la posición de Jesús, dentro de un contexto social que facilitaba a los hombres repudiar a sus esposas por motivos baladíes, se distingue por la abierta defensa de la mujer, muy en consonancia con su originalidad innovadora respecto a las femeninas.

De acuerdo con Fuchs, para Jesús

---

[1] Fuchs, E., «Une éthique chretienne de la sexualité», en Lauret, 1984, V: 416.

[2] Adaptado de *ibid.,* 416s.

> …lo que amenaza a la pareja es la codicia (Mt. 5,27). Al asimilar el repudio con el adulterio (cf. Mc. 10,11-12; Lc. 16,18; Mt. 19,9), Jesús no quiere promulgar una nueva ley, más dura que las precedentes, sino hacer ver lo que en realidad amenaza de muerte a la pareja humana, lo que no confiesan jamás los que utilizan las leyes para su ventaja y aniquilación de los débiles (con frecuencia las mujeres). No se trata entonces de legitimar por una casuística hipócrita la violencia que se hace al más débil, sino de reconocer en sí, y no en los otros, las verdaderas causas del fracaso conyugal... reconocer que los hábitos de codicia son la verdadera raíz del malestar conyugal y de su fracaso, el divorcio [3].

De ahí que con justa razón, Fuchs, teólogo protestante, se pregunte si en verdad prohíbe Jesús el divorcio. Nos dice que

> …el divorcio es siempre una manifestación del fracaso de la voluntad de Dios, ¿pero se puede prohibir el fracaso? Jesús no asume el lugar de un nuevo legislador, más riguroso que todos los otros, sino que actúa como profeta que denuncia las hipocresías, revela las verdaderas causas del mal, mas también sabe acoger con amor a los heridos por la vida, de la vida afectiva y sexual en particular (cf. Mt. 21,31-32; Lc. 7,36-50; Jn. 8,1-11). El divorcio es grave, es siempre un fracaso; Jesús no dice más y la tradición apostólica deberá interpretar esta enseñanza de Jesús para mantener a la vez la exigencia teológica que ella anuncia y tomar en serio la realidad de la dureza del corazón del hombre [4].

De mi cosecha agrego que en el contexto social donde se desarrolla la vida de Jesús, los varones gozaban

---

[3] *Ibid.*, 416.
[4] *Ibid.*, 417.

de la oportunidad de divorciarse y de contraer segundas nupcias en vida de su primera esposa. La situación era asimétrica con respecto a las mujeres, dada la inferioridad social en que las colocaba el patriarcado. El derecho judío no concedía a la mujer el derecho de repudio [5]. Siendo así, se ve claro que la prohibición por Jesús de un segundo casamiento tenía la finalidad de proteger a las esposas de la codicia sexual de sus maridos.

Esa intencionalidad debería respetarse, en lugar de tomar los textos para justificar una legislación rigurosa que, no pocas veces, causa infelicidad. En nuestros días, muchas mujeres, a veces jóvenes, necesitan divorciarse del marido por causas atribuibles a éste, entre ellas la violencia doméstica, la irresponsabilidad económica, el adulterio, el alcoholismo. ¿Hasta qué punto puede el evangelio servir de apoyo para impedirles casarse por segunda vez? ¿Es razonable forzarlas a una vida célibe que no desean y para la que no están preparadas? Ya en la primitiva comunidad se sintió la conveniencia de ablandar lo relativo a estas cuestiones y ése sería el origen de la adición que presenta Mt. 5,32 con respecto a los paralelos:

- Mc. 10,11-12: "Quien repudie a su mujer y se case con otra, comete adulterio contra aquélla; y si ella se casa con otro comete adulterio".
- Lc. 16,18: "Todo el que repudia a su mujer y se casa con otra comete adulterio; y el que se casa con una repudiada por su marido comete adulterio".
- Mt. 5,32: "Todo el que repudia a su mujer, *excepto en caso de fornicación,* la hace ser adúltera; y el que se case con una repudiada, comete adulterio".

---

[5] *Biblia de Jerusalén*, nota a Mc. 10,12.

Desde la mentalidad actual, pero también desde la de San Agustín (¡), surge de inmediato un interrogante: si al varón se le concede el derecho de repudio en caso de fornicación, no se ve razón para que la mujer no tenga el mismo derecho en igual circunstancia. Sin embargo, esa pregunta no tiene vigencia en la Iglesia Católica, que en su legislación ignora Mt. 5,32 y desestima las faltas graves contra la pareja como causales de divorcio y, por consiguiente, niega el segundo casamiento a ambos sexos por igual, excepto en caso de viudez. La insuficiencia de la legislación católica actual se mide en la frecuencia con que se recurre a la anulación del sacramento, esto es, a declarar que nunca existió verdadero vínculo matrimonial. En caso de anulación sí es posible contraer segundas nupcias. Hay razones para pensar que el conjunto de la legislación católica concerniente al matrimonio requiere una adecuación con las nuevas circunstancias culturales. No aparece claro por qué se ha de cargar sobre ambas partes la consecuencia del fracaso matrimonial y no sólo sobre la responsable, en caso de que pueda señalarse con nitidez. La Iglesia Ortodoxa, fundada por los apóstoles al igual que la Católica, acepta como causas para la disolución del matrimonio el adulterio de cualquiera de

San Agustín en favor de la igualdad real entre los sexos

"Por lo que a mí se refiere, no comprendo cómo puede serle permitido al marido que ha abandonado a su mujer por causa de adulterio desposarse de nuevo con otra, mientras que se le prohíbe taxativamente a la mujer que por idéntica causa ha abandonado a su marido contraer un nuevo matrimonio"

San Agustín, *Del bien del matrimonio*, cap. 7.

las partes, la homosexualidad, el lesbianismo y el maltrato. Asimismo, permite hasta tres matrimonios para la parte no culpable, en vida del anterior cónyuge.

Volveremos sobre el tema del divorcio al tratar de las enseñanzas de Pablo.

Aunque pueda disgustar a las personas que en las iglesias trabajan en favor de la consolidación de la familia, es preciso recordar que Jesús no se muestra entusiasta con esa institución. Sus verdaderos parientes no son tanto los consanguíneos —su madre y sus hermanos— como los que "oyen la palabra de Dios y la cumplen" (cf. Mt. 12,46-50 y paralelos). Jesús pone como condición para ser su discípulo un gran desprendimiento de la familia (Mt. 10,37s.); tal vez por eso sus parientes le acusan de "estar fuera de sí" (Mc. 3,21). El motivo probable de este desapego es la prioridad absoluta del Reino, prioridad que exige una entrega total para la cual la familia sería una atadura, y más bien se promete recompensa a quienes por seguirlo abandonan casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda (cf. Mt. 19,27-30 y paralelos).

Jesús es igualmente innovador al vincular el matrimonio y el *celibato*. En Mt. 19,10-12, Jesús arranca (separa) el matrimonio de su mera necesidad "natural". Renunciando Él mismo al matrimonio, instituye el celibato como vocación posible y de golpe revaloriza de igual modo el matrimonio como vocación. A causa del Reino, el celibato y el matrimonio dejan de ser realidades naturales o fatalidades sufridas para reflejar el uno al otro, y el uno por el otro, a la gracia de Dios que hace posibles la libertad y la vocación humanas [6].

---

[6] Fuchs, *op. cit.*, pág. 417.

Es decir, tanto el celibato como el matrimonio se pueden vivir en perspectiva cristiana, en tanto llamados (vocaciones) nacidos de Dios, quien no faltará con su gracia para superar las dificultades. El célibe testimonia, en su soledad, que es posible vivir del amor de Dios, y ese mensaje le es de gran utilidad al casado para que no ponga todas sus esperanzas en el frágil amor humano. Confiado en Dios, sabrá salir adelante en su vida de pareja. Por su parte, el casado expresa, viviendo acompañado, que siempre es necesaria la presencia de Dios para fortalecer el amor humano, mensaje que el célibe necesita para no flaquear en su opción. El casado experimenta en los goces de la vida conyugal, la sexualidad y la prole principalmente, la realización plena del Reino venidero, anticipada en los momentos fuertes de felicidad. El célibe experimenta en su íntima realidad de persona incompleta que este mundo está incompleto hasta el regreso del Esposo, que la sociedad humana padece de un cúmulo de injusticias que ensombrecen todo gozo y que por consiguiente prefiere consagrar el mejor esfuerzo, sin reserva, para preparar la llegada del Reino.

Una última pero importante consideración. Si bien es cierto que el matrimonio y el celibato se iluminan uno al otro, también lo es que el celibato posee una vertiente abierta por donde irrumpe el misterio de Dios:

> Sólo Dios puede exigir, sin dar explicaciones, el "dejarlo todo". La exigencia concreta al celibato es la mediación histórica de que Dios es mayor que todo lo creado, aun de las estructuras buenas de la creación[7].

[7] Jon Sobrino, "Vida religiosa", en Floristán, 1993: 1466.

1. Jesús y sus seguidoras

Antes de pasar al tema siguiente es imperioso subrayar la independencia de criterio con que el Nazareno incorpora a las mujeres en su movimiento, rompiendo con las costumbres patriarcales que regían en su medio para un líder religioso. Jesús disponía de un grupo numeroso de seguidoras y servidoras (cf. Mt. 27,55s. y paralelos). En Lc. 8,2 se nos informa que el movimiento de Jesús era financiado por mujeres. Y fiel al esquema de que los últimos en la sociedad serán los primeros en el Reino, el Resucitado se aparece en primer lugar a María Magdalena (cf. Mc. 16,9), en premio a su valentía que contrasta con la defección de los discípulos varones (en los evangelios de Mateo y Lucas la primera aparición se da igualmente a mujeres).

Sin embargo, para apreciar en todo su valor la preferencia del Resucitado, hay que profundizar un poco en la estructura de la fe cristiana: se cree en Dios con arreglo a lo que nos dice la Iglesia. No existe un teléfono directo entre Dios y el creyente en materia de fe y costumbres. Los cristianos creemos a la Iglesia que transmite la fe de unos testigos, no obstante los primeros testigos son mujeres, detalle en el que están de acuerdo los cuatro evangelistas. El segundo lugar, como testigos, lo tienen los apóstoles. Por eso, teólogos hay que llaman apóstola a la Magdalena.

En las páginas siguientes veremos cómo la originalidad de Jesús en su valoración de las mujeres se sostiene con dificultad ya a partir de la expansión de la Iglesia primitiva en el contexto de una sociedad patriarcal, hasta desaparecer casi por completo en los siglos posteriores.

Capítulo IX

La sexualidad en otros escritos del Nuevo Testamento

Pablo se vio en la necesidad de elaborar, en respuesta a preguntas sobre situaciones muy precisas, un esbozo de disciplina eclesial respecto al matrimonio y la sexualidad, encuadradas —cuando le fue posible— en el misterio de Cristo. En un contexto para nada relacionado con cuestiones sexuales, sino en referencia a la unidad de la Iglesia amenazada por luchas partidarias, Pablo formula una de las aserciones básicas del cristianismo atinentes al cuerpo humano:

> ¿No sabéis que sois santuario de Dios y que el Espíritu Santo habita en vosotros? (1 Cor. 3,16).

Ahora bien, en párrafos siguientes de esa carta utiliza la misma metáfora para repudiar la fornicación. Así pues, los motivos por los que Pablo repudia la fornicación

y la prostitución no provienen de las leyes sobre lo puro y lo impuro, sino sobre la pertenencia del cristiano al Cuerpo de Cristo, garantía de libertad. Lo da a entender cuando declara:

> Todo me es lícito; mas no todo me conviene. Todo me es lícito; mas no me dejaré dominar por nada (1 Cor. 6,12),

frase que carecería de sentido si estuviera referida a la pureza/impureza. No obstante, en otros textos Pablo se refiere de manera explícita a la impureza específicamente sexual (cf. Rom. 1,24; Ef. 4,19-22).

En la Escritura jamás el cuerpo humano tiene poca importancia, y puesto que el sexo involucra todo el cuerpo, nunca es trivial.

> ¿No sabéis que quien se une a la meretriz se hace un solo cuerpo con ella? Pues está dicho: Los dos se harán una sola carne. Mas el que se une al Señor se hace un solo espíritu con él (1 Cor. 6,16).

Nótese que Pablo usa los términos cuerpo, carne y espíritu para denotar a la persona humana, sin la menor huella de dualismo. La condena de las impurezas y los desenfrenos por parte de Pablo tiene poca o ninguna relación con los motivos del libro del Levítico, y menos aún con el dualismo alma–cuerpo. Los motivos de Pablo se originan en lo excelso del cuerpo humano, llamado a expresar el amor en la vida conyugal (cf. líneas abajo el comentario a Efesios). El libertinaje, evidentemente, perturba y oscurece la entrega amorosa de sí mismo, esto es, del propio cuerpo, sea a la pareja en el matrimonio, sea a Dios en el celibato.

Los cristianos de Corinto, imbuidos de la cultura de su medio, y por ende desde su concepción antropológica gnóstico-dualista, preguntaron a Pablo sobre la virgi-

nidad, el matrimonio y el divorcio (1 Corintios 7). Desde el punto de vista teológico, en la respuesta que da Pablo lo más importante es la afirmación de que tanto el matrimonio como la virginidad son carismas, ya que brotan del Espíritu Santo, exigen una entrega a Cristo y una superación del egoísmo. A la par de lo anterior, debe tenerse muy en cuenta que todo el capítulo 7 está conformado de la reunión de respuestas que brinda Pablo a preguntas relativas a casos que vivían los cristianos de Corinto. Por tal motivo sería descabellado tomar ese capítulo como si fuese un tratado de ética sexual.

Igualmente importante, aunque quizá más difícil de entender, es que San Pablo, lo mismo que Jesús y las tres o cuatro primeras generaciones de cristianos, estaban ciertos de la inminente irrupción de la plenitud del Reino de Dios en la historia, con el consiguiente juicio. En el capítulo de 1 Corintios que venimos comentando, Pablo nos dice que "el tiempo apremia" (v. 29) y que por consiguiente es inútil cambiar de "estado civil", "porque la presentación de este mundo pasa" (v. 31). Ante el inminente fin del mundo se comprende que da igual permanecer esclavo que liberto (v. 22), soltero que casado (v. 27b), viudo que casado. Así lo corrobora al aconsejar: "Hermanos, permanezca cada cual ante Dios en la condición en que fue llamado" (1 Cor. 7,24).

Pablo prefiere la condición del o la virgen al matrimonio. Piensa que la vida conyugal es un obstáculo para la oración (v. 5), por lo que recomienda la virginidad: "Quisiera que todos fueran como yo" (v. 7); y no hace un gran servicio a la espiritualidad conyugal cuando rebaja el matrimonio al nivel de remedio para los que no pueden contenerse (v. 9), y tampoco cuando afirma que los casados no se pueden consagrar a Cristo con la misma dedicación que los y las vírgenes porque están divididos entre las cosas del Señor y las cosas del mundo (vv. 32-34). Pablo preferiría que los novios no contrajeran

matrimonio (vv. 36-38) y supone que las viudas serían más felices si permanecen en ese estado (vv. 39-40). En conclusión, Pablo adopta una actitud práctica que recuerda las ideas de los estoicos, con lo que habría favorecido el posterior acercamiento de los pensadores cristianos hacia esa filosofía, con todo se cuida de advertir que quien se casa no peca (v. 28; vv. 38s.). De estas posiciones paulinas tomarán fundamento los teólogos de la vida monástica, la cual florece a partir del siglo IV.

Sin embargo, el estoicismo no es para Pablo la principal influencia en su percepción de la sexualidad. Indudablemente más importante fue la expectativa por la segunda y triunfal venida de Cristo que caracterizó a la naciente Iglesia, comentada líneas arriba. Siendo así, es legítima la pregunta de hasta qué punto los consejos de Pablo acerca de la preferencia de la viudez y la virginidad sobre el matrimonio, al igual que la indiferencia con que ha de verse la situación de ser esclavo o libre (v. 21), han de ser relativizados en un contexto cultural y en un clima emocional en el que no se espera la inminente plenitud de la historia de la humanidad.

Esa consideración ayudaría a entender mejor la propuesta de Pablo. De hecho, las iglesias desarrollan su pastoral favoreciendo que las personas cambien de estado social y, por ejemplo, normalmente los sacerdotes no recomiendan a las viudas permanecer como tales por razones de espiritualidad. Un indicio de que Pablo no estaba interesado en un nuevo rigorismo se encuentra en el llamado "privilegio paulino", excepción que permite un segundo matrimonio al cristiano casado. Se lee en 1 Cor. 7,12:

El privilegio paulino en el Derecho Canónico

El matrimonio contraído por dos personas no bautizadas se disuelve por el privilegio paulino en favor de la fe de la parte que ha recibido el bautismo, por el mismo hecho de que ésta contraiga un nuevo matrimonio, con tal de que la parte no

Pero si la parte no creyente quiere separarse, que se separe, en ese caso el hermano o la hermana no están ligados: para vivir en paz os llamó el Señor.

bautizada se separe (*Código de Derecho Canónico,* 1143, 1).

No deja de ser triste que la reflexión teológica no haya sacado provecho de la justificación que proporciona Pablo en su "privilegio", para dar una segunda oportunidad de felicidad a las personas que —sin responsabilidad propia— hayan fracasado en una primera experiencia de vida conyugal. Si la paz a la que el Señor nos llama es alterada por discrepancias de fe, lo que podría justificar un nuevo matrimonio, ¿no tendrían valor equivalente otras alteraciones ocasionadas por motivos igualmente válidos?

En las respuestas de Pablo a los corintios soplan aires de libertad. Sea de uno u otro sexo, el soltero puede permanecer soltero o casarse, el viudo permanecer viudo o casarse, los casados ejercer la sexualidad o no según conveniencias para las prácticas de oración, y todo ello pese a la inminencia referida. Asimismo, es permitida la separación entre los esposos por motivos graves, pero Pablo impide un segundo matrimonio para cualquiera de los sexos (v. 10). Esta prohibición concuerda con las posiciones rigurosas de Marcos y Lucas, no obstante difiere de la más comprensiva de Mateo ya analizada. De hecho, en las iglesias protestantes, lo mismo que en las ortodoxas u orientales, se autoriza las segundas nupcias con fundamento en la adición de Mateo, mientras que la Iglesia Católica sostiene hasta ahora la práctica restrictiva basada en Marcos y Lucas y 1 Cor. 7,27.

En la *Carta a los Efesios,* la metáfora entre el amor conyugal y el amor de Cristo a la Iglesia eleva sin duda la dignidad del matrimonio y de la sexualidad. La frase: "Sed sumisos unos a otros en el temor de Cristo", que

encabeza el párrafo referido a la teología de la familia (cf. Ef. 5,21-33), nivela a ambos sexos, cosa notable en el enmarque patriarcal propio de la época que da como evidente la superioridad del varón (cf. Ef. 5,24). Los versículos 5,21-33 constituyen una exhortación dirigida a los maridos, para que amen y protejan a sus esposas "como Cristo amó a su iglesia (hasta) entregarse a sí mismo por ella". La Carta a los Efesios considera a las esposas débiles y expuestas a las groserías y violencias del marido, algo endémico en cualquier sociedad patriarcal, de ahí la fuerza con que teologiza la ternura:

> Nadie aborreció jamás su propia carne, antes bien, la alimenta y la cuida con cariño, lo mismo que Cristo a su Iglesia (v. 29).

La metáfora conyugal tiene valor permanente, puesto que resalta el matrimonio como signo de la presencia gozosa de Cristo:

> Contra quienes pretendían desacreditar el matrimonio y la sexualidad, la epístola a los Efesios exalta la vida conyugal hasta hacer de ella un símbolo de la unión de Cristo y de la Iglesia (Ef. 5,22-23). El que un hombre y su esposa hagan una misma "carne" es un gran misterio, no en el sentido de un enigma, sino como revelación de profundo significado. La unidad establecida por Dios al principio entre marido y mujer se entiende como una profecía de la unión que hay entre Cristo y la Iglesia (Ef. 5,32; 2 Cor. 11,2). Esta comparación impone a todas las parejas cristianas el deber de dar testimonio, mediante su amor y respeto mutuos, de la presencia permanente de Cristo en la Iglesia (Kosnik, 1978: 46).

Sin embargo, el enfrentamiento entre la actitud bíblica hacia la sexualidad y la pareja con la respectiva mentalidad indoeuropea dualista apenas había comenzado, como se verá en las próximas páginas.

Capítulo X

Heridas que no han cicatrizado

1. El conflicto entre el bautismo, el matrimonio y el presbiterado

Ha llegado el momento de hacer algunas observaciones sobre cómo se consideró lo sexual en el cristianismo primitivo, en especial de los siglos II al IV. Por supuesto, el tema es inabarcable para un ensayo de esta dimensión y para las modestas fuerzas y saberes del autor. No obstante, intentaré trazar las líneas fundamentales del asunto.

Me parece que la *herejía encratita* (del griego autocontrol) bien puede servir de hilo conductor para comprender el conflicto que se dio entre la espiritualidad bíblica y la indoeuropea y sus consecuencias para los siglos posteriores. El encratismo se puede entender

como un movimiento herético de los primeros siglos de la Iglesia y así figura en las historias del cristianismo. Pero el encratismo es también una influencia permanente.

Los encratitas exaltaban el celibato, la virginidad y el abstenerse de comer carne. Consideraban gravemente ilícito todo intercambio sexual. Sostenían que Adán se había condenado por usar del matrimonio. No tomaban vino ni siquiera en la eucaristía; celebraban con agua. Por su naturaleza y origen, el encratismo entronca con los dualismos indoeuropeos. Esta herejía se inmiscuyó muy pronto en el cristianismo, por lo que tuvo que ser combatida en la 1 Carta a Timoteo y en otros escritos del Nuevo Testamento, sin embargo su influencia perdura hasta nuestros días.

La victoria de los cristianos sobre el encratismo no se dio sin heridas graves, algunas todavía abiertas. Estamos ante una tendencia extremista de ascesis (término que equivale a gimnasia espiritual). Ascetismos de mayor o menor impregnación dualista se hallaban difundidos antes del cristianismo, tanto en Palestina (los monjes esenios) como en Egipto (donde se origina el monacato cristiano) y entre los griegos (provenientes del platonismo tardío). Afectaron al cristianismo desde el prin-

La primera alusión al encratismo

"El Espíritu dice claramente que en los últimos tiempos algunos apostatarán de la fe entregándose a espíritus engañadores y a doctrinas diabólicas, por la hipocresía de embaucadores que tienen marcada a fuego su propia conciencia; éstos prohíben el matrimonio y el uso de alimentos que Dios creó para que fueran comidos con acción de gracias por los creyentes y los que han conocido la verdad" (1 Tim. 4,1-3).

cipio y fue difícil para la antigua Iglesia separar los motivos cristianos por el celibato y la virginidad, de los motivos paganos en favor de dicha opción.

En sí misma la ascesis, practicada de modo moderado, de la mano de la caridad hacia el prójimo y en el marco de la humildad, es un elemento de cualquier vida humana fructífera para librarse de los consumismos y las adicciones. El encratismo, no obstante, el cual se postulaba como medio religioso autosuficiente que haría innecesaria la gracia, fue rechazado por la Iglesia porque, como ya se indicó, predicaba el abstenerse del vino, de la carne y del matrimonio como requisitos indispensables para ser cristianos plenos.

Los encratitas rechazaban los sacramentos impartidos por los sacerdotes casados y su doctrina perjudicaba abiertamente a la mujer. Nos explica el cardenal J. Danielou, ya fallecido, que para el encratismo: "Las personas casadas que no se separaban nunca podrían pasar de miembros imperfectos de la Iglesia" y que

> ...en las sectas heterodoxas (que tenían problemas doctrinales sobre la fe) semejante doctrina venía a expresar la condenación total de la creación [1].

Esta última acotación es importante en vista de que nos hace ver que el repudio a lo sexual no se originaba en prejuicios morales sino en el desprecio a la materia, distintivo del dualismo.

Hay que subrayar que las ideas encratitas rompían con las prácticas de la Iglesia primitiva. Como es sabido,

---

[1] Adaptado de Danielou, 1964: 159.

el cristianismo es al principio una realidad familiar (iglesia doméstica) que celebra la eucaristía y realiza la predicación en casas comunes y corrientes. En ese marco se comprenden las condiciones para que alguien sea presbítero u obispo (términos por entonces intercambiables), descritas en las cartas a Timoteo y a Tito (cf. en especial 1 Tim. 3,2-5). Los requisitos son tan sencillos como sabios: quien ha de ser presbítero debe haber sido un buen padre de familia, buen esposo ("marido de una sola mujer"), prudente administrador de sus bienes (para que lo sea de los de la iglesia), no dado ni al vino ni al dinero. Schillebeeckx estima que este pasaje no se refiere a una condena de la poligamia aceptada socialmente, pues no se practicaba en aquella sociedad, sino que indica simple y llanamente que el candidato a obispo haya sido un esposo fiel. Algunos santos padres interpretaron que le estaba prohibido al sacerdote viudo celebrar un segundo desposorio. Se puede apreciar en esa interpretación patrística, sin duda rigorista, la sombra del encratismo.

Dentro de la iglesia doméstica la mujer ocupa un lugar naturalmente destacado, ya que en el interior de las casas del mundo grecorromano era la dueña y señora. Con todo, ese dominio de la señora de la casa se pone en entredicho en el momento de celebrar la liturgia cristiana, cuando llegan numerosas visitas ante las cuales hay que guardar las apariencias de buen orden propias de la sociedad patriarcal, para preservar el buen nombre del los cristianos. Las prescripciones de Pablo relativas al silencio de las mujeres y el velo que debe cubrir sus cabellos (1 Cor. 11,2-16), muestran su oscilación entre la novedad cristiana y las presiones sociales características del patriarcado (cf. Aguirre, 1999: 200s.). No parece probable que Pablo haya sido obedecido en dicho punto mientras la iglesia continuó reuniéndose en los hogares de algún creyente acomodado.

El siguiente cambio, en cuanto a los sitios en que se celebraba el culto cristiano, se da con el aumento del número de creyentes. Ya no es suficiente una casa de habitación, de ahí que la comunidad cristiana adquiere, por obsequio o compra, una casa. De ese modo, de iglesia doméstica se pasa a casa de la iglesia. Se perdió entonces el ambiente hogareño de la primitiva comunidad, lo que significó para las mujeres cierto desplazamiento.

El tercer cambio consiste en la construcción de edificios diseñados para el culto, a principios del siglo IV, con la consecuencia de que a las mujeres se les prohibió poner un pie cerca del altar, sitio sagrado reservado a los masculinos. Los presbíteros sin embargo continúan siendo hombres casados, y lo serán por más de un milenio en la Iglesia Católica latina, y siempre en las iglesias católicas orientales.

La presión del encratismo, difusa a veces pero con frecuencia institucionalizada, fue tal que llegó a organizar una iglesia cismática. Se manifestó con virulencia en la gran disputa de los siglos tercero al quinto, la cual versó sobre la legitimidad del matrimonio para los cristianos. Dicho en términos sacramentales, la compatibilidad entre el bautismo y el matrimonio. Hoy en día la disputa versa sobre la incompatibilidad entre otros dos sacramentos, el matrimonio y el orden sacerdotal.

Para captar la intensidad de la lucha entre los encratistas y cristianos, cuyo eco todavía nos alcanza, dejémonos llevar de la mano maestra de Eduardo Schillebeeckx. Resumo de su obra citada:

> La oposición del encratismo al matrimonio surgió ante todo en ambientes heterodoxos; no obstante, como modo de sentir, estuvo viva también en muchos cristianos. Esto hizo que la verdadera perfección cristiana se colocara en la "encrateia" o continencia y

que los casados fueran considerados cristianos de segundo orden, al extremo de que circuló la doctrina de que únicamente los "perfectos continentes" constituyen la verdadera Iglesia de Cristo.
La reacción de la Iglesia consistió en oponerse a cualquier forma de aversión al matrimonio. La Iglesia tuvo que luchar en un doble frente: defender la honestidad de la vida conyugal y dar una interpretación satisfactoria, desde el punto de vista cristiano, a la continencia. Se puede medir la fuerza de la arremetida dualista, representada en el encratismo, en que la continencia fue considerada, todavía en el siglo III, como la "corona del bautismo". Incluso en la llamada segunda carta de Clemente (hacia el 150), se dice que solamente "los puros según la carne" serán partícipes de Cristo en su cuerpo, la Iglesia, y que el Reino de Dios vendrá cuando todo deseo carnal y toda diversidad sexual hayan desaparecido.

También los Padres Apostólicos debieron poner en guardia contra algunos que se declaraban contrarios "a la mujer, al vino y al comer carne", los tres frutos prohibidos del encratismo. Hacia el año 170, Dionisio, obispo de Knoso, reprende a un obispo vecino porque "hace obligatorio para los fieles el pesado yugo de la virginidad", y exhorta a otros obispos a ser menos rigurosos en materia matrimonial. De igual modo, en una carta de Ignacio de Antioquía se ruega a Policarpo, obispo de Esmirna, no obligar a sus cristianos a abstenerse del matrimonio. En muchos escritos apócrifos, no reconocidos por la Iglesia como

El encratismo y la mujer

"Epifanio ha descrito con mucha propiedad el espíritu que animaba a la herejía encratista: la mujer es, para el encratismo, una criatura del diablo de la coronilla de la cabeza hasta la planta de los pies; el hombre lo es solamente hasta la mitad: de la cintura hacia arriba es una criatura de Dios; en todo el resto una

su literatura, leídos sin embargo como "libros edificantes" en los siglos IV y V, la "continencia" es muy acentuada. Se abre camino así la idea de que no tiene salvación la persona casada que persevera en la relación conyugal.
Algunos escritos apócrifos que bebían de fuentes neopitagóricas divulgaban ideas helenísticas, como la idea de que la oración y el comercio carnal son incompatibles. Recomendaban la castración para favorecer la vida contemplativa. Más tarde, este consejo fue tomado a la letra por muchos monjes egipcios y por el gran teólogo Orígenes.
El auge de algunas tendencias encratistas propició que los grandes Padres de la Iglesia profundizaran teológicamente la naturaleza del celibato religioso, junto con la defensa de los bienes del matrimonio. No obstante, no se puede negar que el tratamiento de los Santos Padres concerniente al matrimonio consistía con frecuencia en una defensa del superior valor cristiano de la perfecta continencia, más que en una reflexión acerca del matrimonio mismo. Se nos ofrece siempre la afirmación: el matrimonio es bueno, pero la continencia es mejor.

imagen del diablo. La unión en el matrimonio de un hombre y una mujer es por lo tanto una obra del diablo elevada al cuadrado. Esta tendencia, ya activamente presente en la segunda mitad del siglo II, debía transformarse más tarde en una auténtica amenaza para la concepción auténticamente cristiana de la vida" (Schillebeeckx, 1968: 28).

Padres Apostólicos

Son los escritores cristianos más antiguos, exceptuados los del Nuevo Testamento. Se supone que tuvieron contacto directo con los apóstoles.

En la patrística, el aprecio bíblico del celibato se transforma no pocas veces en desprecio del matrimo-

nio, considerado como un estado de vida para los más débiles, como una especie de cristianismo de segundo orden, si bien a los célibes se les aconseja no mirar a los cristianos casados por encima del hombro. La sensibilidad de entonces puede ser descrita de la siguiente forma: el matrimonio es un regalo bueno de la creación, aunque deteriorado en su sensualidad por el pecado y destinado a los cristianos que no están en grado de observar la continencia.

Este ambiente arrojó sombras sobre el pleno valor cristiano de la vida matrimonial. El matrimonio, por lo menos el matrimonio con relación sexual (puesto que en la patrística se conoce asimismo el matrimonio en continencia), llega de ese modo a ser considerado como una respetable escapatoria para los cristianos más débiles.

Sobre este fondo se explica muy bien cómo a la motivación bíblica del celibato "por el Reino de Dios", a veces se agregan ciertos motivos laterales poco seguros que se remontan a un sentimiento antisexual. El sacerdocio y el matrimonio son incompatibles, por la razón de que la santidad y la sexualidad matrimonial no se pueden conciliar. Para hacer todavía más atractivo el ideal del celibato, la vida de familia se dibuja con tonos oscuros. Se trata por lo demás de un tema literario frecuente en el mundo pagano, el cual prefería el "amor libre" al vivir en las cadenas de un matrimonio. La gestación, el parto y la crianza de la prole no causan más que dolor y molestias; la vida matrimonial conoce solo calamidades, es un "ligamen insoportable" y un peso amargo, un "triste drama"; se habla de la "amarga alegría de tener hijos". Estas afirmaciones de los predicadores de entonces, cuando son sacadas de su contexto, al igual que cierta literatura profana de nuestros días, podrían darnos más o menos el mismo cuadro: la sátira literaria contra el matrimonio o la familia es común a todos los tiempos; lo que indica claramente que tal antología no puede

brindar más que un cuadro distorsionado del pensamiento y sentimiento real.

Se puede, con todo, recabar también de la literatura patrística otra antología, igualmente impresionante, de tendencia por completo opuesta, con fragmentos plenos de alabanza y admiración por el matrimonio y la familia.

Una de las más agudas crisis acaecidas hacia el siglo IV, principalmente en Asia Menor, quedó documentada por el concilio de Gangra (en el cual fue condenado el encratismo de Eustaquio). Este concilio afirma, de modo ponderado, la tradicional consideración cristiana por la continencia y la virginidad perpetua, pero se lanza contra las innovaciones que están en contraste con el Evangelio. Del tenor de la condena resulta claro de cuáles excesos se trataba: el matrimonio quedaba descalificado; las personas casadas debían evitarse como apestados, y no les era reconocida ninguna esperanza de salvación; los fieles rechazaban reunirse en casa de las personas casadas para rezar, así como los sacramentos administrados por sacerdotes casados (en aquel tiempo era normal el matrimonio de los sacerdotes), y se abstenían también de asistir a sus celebraciones eucarísticas. Muchas mujeres, por lo demás, dejaban a sus maridos y se vestían como hombres, o bien abandonaban a sus propios hijos en señal de "fuga del mundo".

Un primer balance del enfrentamiento con el encratismo arroja que la Iglesia logró preservar, por lo menos en el ámbito doctrinal, la santidad del matrimonio, la dignidad de la mujer y la no pecaminosidad de lo sexual considerado en sí mismo. Vale la pena, para captar los esfuerzos de la ortodoxia, reproducir un párrafo de Clemente, obispo de Alejandría:

Algunos dicen que el matrimonio es fornicación y fue comunicado por el diablo, y que ellos imitan al Señor,

que no se casó. Pero ignoran la razón de eso. Y es que él tenía su propia esposa, la Iglesia; además, no era un hombre ordinario, que tuviera necesidad de una ayuda según la carne; no le era necesario tener hijos (que le continuaran), pues él permanece eternamente y es el Hijo de Dios [2].

A pesar de los esfuerzos de santos padres como San Clemente, y hasta cierto punto San Agustín, prevaleció en la mentalidad y en la espiritualidad cristianas la mayor excelencia de la virginidad y el celibato sobre el matrimonio, con la depreciación del amor sexual como algo innoble, solamente permisible para procrear.

Lo más grave fue vincular la doctrina del pecado original con la actividad sexual, ya que por esa vía se introdujo en la teología algo del dualismo maniqueo. San Agustín y otros padres relacionaron, contra la letra del Génesis, la caída original en el jardín del Edén con la sexualidad. Según ellos:

> Adán y Eva se atrevieron a desobedecer la voluntad de Dios y cayeron en pecado de orgullo. Fue su orgullo lo que los llevó a desobedecer y a tener relaciones sexuales antes de que Dios les otorgara el permiso para hacerlo [3].

San Agustín: los primeros padres y el pecado

Retirada esta gracia para hacerles pagar con desobediencia la desobediencia propia, se dejó sentir en los movimientos del cuerpo una desvergonzada novedad (*La ciudad de Dios*, cap. xvii).

San Agustín: la libido y la razón

En el preciso momento en que (la li-

[2] Stromata, III, 6,49,1-4, texto en Danielou, 1964: 162. Para la pugna de los eclesiásticos con los herejes, cf. Orbe, 1988.
[3] Salisbury, 1994: 73, basada en San Agustín, *La ciudad de Dios*, xiv, 12.

San Agustín interpretó las erecciones involuntarias del pene como inequívocas señales de la desobediencia y desorden en el hombre, pervivencia de los efectos del pecado original. Consideró el semen y la menstruación como "informidades materiales", asimilables al caos primigenio, y por lo tanto estimó necesarias las purificaciones después de las eyaculaciones nocturnas y de la menstruación, con esto revivió la mentalidad del libro del Levítico superada por el Nuevo Testamento.

bido) toca su colmo, se ofusca casi por completo la razón y surge la tiniebla del pensamiento.

¿Quién amigo de la sabiduría y de los goces santos, llevando vida matrimonial, pero consciente, no preferiría, si le fuera posible, engendrar hijos sin esta libido? (*La ciudad de Dios*, cap. xvi)

Y sin embargo, aunque cueste aceptarlo, habida cuenta de las realidades culturales de la antigüedad tardía y de la coerción de las ideas paganas contra el cristianismo, debe admitirse que San Agustín luchó en favor de la santidad del matrimonio. Se opuso a las corrientes rigoristas y es indiscutible que su pensamiento:

> Presenta una mayor amplitud que el de los primeros padres de la Iglesia, especialmente con relación al valor del acto conyugal. La procreación de los hijos es el fin del matrimonio; en consecuencia, el acto conyugal no es pecaminoso, aunque no le es posible identificar ningún otro acto humano que sirva de ocasión para que se transmita el pecado original. Es un acto legítimo y honorable. Más aún, el acto conyugal es un deber. Al igual

Ideas de San Agustín sobre el matrimonio

"Se llama propia y justamente un bien al matrimonio porque el bien no radica en

que el alimento y el estudio, que son necesarios para asegurar unos bienes como la salud y el saber, el acto conyugal es bueno en cuanto que se encamine al fin al que está naturalmente ordenado. Los bienes del matrimonio consisten en su fin: los hijos; su ley: la fidelidad mutua de los esposos; su significación sacramental: la unión indisoluble entre los esposos.

Sin embargo, esa doctrina resulta a la vez paradójica y ambigua. La experiencia personal pecaminosa que Agustín vivió en su propia sexualidad pesó luego mucho en la actitud que adoptó ante esta dimensión de la vida humana. En sus argumentos para combatir los errores de los pelagianos se reflejan sus antiguas tendencias maniqueas, que de este modo se infiltraron inevitablemente en el pensamiento cristiano. Por otra parte, hemos de señalar también que los pensadores posteriores utilizaron la teología agustiniana con un criterio selectivo, centrándose principalmente en sus aspectos pesimistas. Por este camino se llegó a identificar el placer sexual como una consecuencia de la caída del hombre y un pecado (Kosnik, 1977: 56s.).

la sola procreación de los hijos, sino principalmente en la sociedad natural por uno y otro sexo constituida" [4].

"El estado de continencia es más excelente y, por ende, preferible al matrimonio mismo, incluso cuando sólo tiene por fin la procreación" [5].

---

[4] San Agustín, *Del bien del matrimonio*, capítulo 3.
[5] *Ibid.*, capítulo 7.

¿Por qué esa ideas, tan perjudiciales para la vida espiritual de la gran mayoría de miembros de la Iglesia, laicos que viven en matrimonio, pudieron triunfar? ¿Por qué ni el magisterio eclesiástico ni los teólogos han conseguido imitar el ejemplo de San Agustín, quien superó a sus predecesores, los primeros Padres de la Iglesia? La respuesta podría estar en *la progresiva formación del estamento clerical*, edificio que tiene su piedra angular en el celibato.

El celibato, en tanto ley que prohíbe el matrimonio de los presbíteros, es la mayor victoria del encratismo. No se impuso como ley eclesiástica durante la Edad Antigua sino en la Edad Media, lo que evidencia que se transformó en un programa persistentemente apoyado por el obispo de Roma. Jean Comby presenta la progresiva y disputada imposición del celibato como ley en la Iglesia Católica de rito latino. (Se me excusará reproducir un texto extenso, que es a su vez resumen de un libro dedicado a la historia jurídica del celibato de los presbíteros. Lo justifico porque la mayoría de los lectores no tienen acceso a este tipo de bibliografía).

2. El sacerdote y el matrimonio

El primer paso en la lenta (marcha hacia la ley del celibato) fue la inter-

La disputa entre Pelagio y San Agustín

Pelagio consideraba la Iglesia como la comunidad de los bautizados adultos consagrados a ideales de perfección. Atacó la denigración que hacía Jerónimo del matrimonio. Procuró ser un maestro católico especialmente adverso al maniqueísmo. Enaltecía la incorruptible capacidad del hombre para la libertad respecto al pecado. La gracia abarcaba esta capacidad dada por Dios, también la iluminación de la instrucción del ejemplo y el perdón de los pecados. Los pelagianos negaron la doctrina del pecado original y enseñaron que el pecado de Adán no se transmitía por herencia sino por imitación del mal ejemplo de aquél (imitación, no propagación). La muerte, los padecimientos y la concupiscencia no son castigos por el pecado sino efectos del es-

pretación patrística de 1 Tim. 3,3 y Tit. 1,6 "Es preciso que el obispo sea el marido de una sola mujer" como la prohibición de conferir la ordenación a un hombre que haya estado casado en segundas nupcias y la prohibición de que un sacerdote vuelva a casarse, aunque algunos pensaron que ese pasaje imponía al obispo la obligación de casarse.

Durante los tres primeros siglos ni en oriente ni en occidente hay ley alguna que prohíba la ordenación de hombres casados, ni que exija a los sacerdotes casados abstenerse de las relaciones conyugales. Tampoco hay objeción alguna para que un sacerdote célibe en el momento de la ordenación, pueda contraer matrimonio. Sin embargo, la valoración del ascetismo y la virginidad hace pensar que es más perfecto para un sacerdote permanecer célibe o abstenerse de las relaciones conyugales si está casado.

En el siglo IV, tanto en oriente como en occidente se prohíbe el matrimonio después de la ordenación. El que está casado sigue con su esposa. El célibe queda célibe. A principios de siglo la mayor parte de los clérigos viven casados, al final de siglo son más numerosos los que se abstienen de relaciones conyugales. Se razona debido a la mayor disponibilidad a Dios y la incompatibilidad

tado de la naturaleza pura.

San Agustín enseña la debilidad de la voluntad humana frente a la totalidad de los movimientos desordenados y, por otra parte, la sabia disposición de la divina Providencia que permite pequeñas faltas, para conservar al justo en la humildad y en el sentimiento de su total dependencia de Dios.

La ley del celibato no existe entre los católicos de rito oriental

"El celibato de los clérigos, elegido por el reino de los cielos y tan coherente con el sacerdocio. Ha de ser tenido en gran estima, como atestigua la tradición de la Iglesia; asimismo ha de ser apreciado el estado de los clérigos unidos en matrimonio, atestiguado por la práctica de la Iglesia primitiva y de las iglesias

del ejercicio de la sexualidad, que pertenece al terreno de lo impuro, con la celebración de la eucaristía.

orientales a través de los siglos" [6].

En el siglo V, mientras que en oriente obispos, sacerdotes y diáconos pueden vivir en matrimonio, en occidente el obispo de Roma exige a todas las iglesias que impongan la abstinencia conyugal a los obispos, sacerdotes y diáconos, pero pueden seguir viviendo con su esposa.

En el siglo VI, en oriente la iglesia fija definitivamente su disciplina. El hombre casado, si es elegido obispo, debe separarse de su mujer, la que pasa a vivir a un monasterio...

El sacerdote o el diácono que se casaron antes de la ordenación no cambian en nada su vida conyugal. Se condena incluso la práctica contraria. En occidente, se refuerza la abstinencia conyugal de los clérigos: un concilio quiere introducir un inspector en la habitación de los clérigos. Se toman sanciones contra los que han tenido un hijo después de la ordenación.

De Carlomagno al siglo XI. Se sigue ordenando a hombres casados, que guardan abstinencia conyugal en una posible cohabitación. Sin embargo, se ordena sin haberse casado antes a jóvenes formados en escuelas especiales. A pesar de la prohibición, hay algunos que se casan después de la ordenación. Es la situación con que se encuentra Gregorio VII en el año 1073.

La reforma gregoriana. Gregorio VII en 1074 no distingue ya entre sacerdotes casados antes de la ordenación ni casados después. Se prohíbe toda cohabitación bajo pena de entredicho del ministerio.

---

[6] *Código de cánones de las Iglesias Orientales*, 373. En el canon 390 se dispone sobre el sostén económico y la seguridad social de la familia del clérigo casado.

Hay algunas resistencias contra la decisión pontificia: "Esa ley es insoportable e irracional"; "sin la ayuda de unas manos femeninas, nos moriríamos de frío y desnudez"... Algunos consideran esa ley como una novedad respecto a la tradición. Sin embargo, aunque ilícito, el matrimonio de los sacerdotes es considerado como válido.

El segundo concilio de Letrán (1139). Se decide que el matrimonio de los sacerdotes es inválido. En 1170, el Papa Alejandro III exige que la esposa del hombre casado que se ordene de sacerdote dé previamente su consentimiento y haga ella misma voto de castidad.

Así, pues, en derecho sigue siendo posible ordenar a un hombre casado que se separe de su mujer. Concretamente, es algo muy difícil; por tanto, el sacerdocio está prácticamente limitado a los célibes y a los viudos. No obstante, hay que aguardar al *Código de Derecho Canónico de 1917,* para que se diga que el matrimonio constituye un impedimento para las órdenes, y por lo tanto para que se imponga explícitamente la ley del celibato eclesiástico (Comby, 1997: 145s.).

Me he detenido en los motivos que llevaron a la implantación de la ley del celibato en vista de que implican, simbólicamente, un descrédito de lo sexual y de lo femenino. No se olvide que lo simbólico es, en el quehacer religioso, más fuerte que lo doctrinal. Se pueden apuntar, de manera esquemática, cinco motivos convergentes que desembocaron en la obligación celibataria para los presbíteros:

La impregnación dualista en el cristianismo, que se descompone en:

La impureza cultual: la actividad sexual es impura, mancha, igual que la sangre de menstruación. Quien consagra en el altar no debe haberse ensuciado en la

cama con una mujer, al menos la víspera de la celebración. Pero como en Occidente los sacerdotes celebraban todos los días, se llegó a la abstinencia permanente.
La noción estoica del autocontrol o de la apatía (permanecer imperturbable ante las pasiones). En consonancia con esta mentalidad, ni la vida sexual ni el amor aparecen recomendables para quienes ejercen autoridad, ya que suponen descontrol, pérdida del dominio de sí.

Facilitar la autoridad del obispo sobre los presbíteros, porque un hombre célibe puede ser trasladado de lugar y de empleo con mayor facilidad que uno con esposa e hijos.
Conservar los bienes de la iglesia libres de cualquier herencia, pues un célibe no debería tener viuda ni hijos a quienes heredar.

Capítulo XI

Reflexión final

A Kempis

Sicut nubes, quasi naves, velut umbra...

Ha muchos años que busco el yermo,
ha muchos años que vivo triste,
ha muchos años que estoy enfermo,
¡y es por el libro que tú escribiste!

¡Oh Kempis, antes de leerte, amaba
la luz, las vegas, el mar Océano;

Se dice del dios Proteo que se le hallaba por doquier. Así el encratismo, no solamente en la Iglesia antigua sino también en la actual. Lo vemos en la espiritualidad, en la legislación, en los símbolos más exaltados, en la virtud más meritoria —que ya no es el amor que procura la justicia en esta sociedad de empobrecidos— sino la castidad. De igual forma vemos la influencia del encratismo en la interpretación de la Biblia.

De alguna manera el dios maligno, el demonio maniqueo de las tinieblas, logró hacerse de un sitial a la par del Dios verdadero, puesto que ha conseguido que Dios y el placer

sean percibidos rivalizando. Teológicamente esto es muy peligroso, porque un dios enemigo del placer se transforma pronto en un dios que estima el dolor, el sufrimiento, el cual recibe como sacrificio agradable.

Lo que sigue debe tomarse no al modo de conclusiones, cuanto de temas que están pidiendo investigadores.

1. El gravamen sexual del catolicismo

Aunque no conozco trabajos específicos, no es aventurado suponer que para un porcentaje mayoritario de católicos, santidad y sexo son realidades que no compaginan. En cambio, continencia sexual y santidad parecen a muchos calidades complementarias. Tenemos entonces el paradójico resultado de que el catolicismo es una religión muy sexual, pues lo sexual ocupa un lugar sobresaliente. La jerarquía lo ha colocado en un lugar destacado porque lo niega, lo reprime, lo culpabiliza y busca sublimarlo. Lo sexual no es visto ni vivido como una criatura más, al lado de otras, de acuerdo con la genialidad del Génesis, sino como una peligrosa entidad, revestida de poderes mágico-diabólicos, tal como quiere el maniqueísmo.

mas tú dijiste que todo acaba,
que todo muere, que todo es vano!

Antes, llevado de mis antojos,
besé los labios que al beso invitan,
las rubias trenzas, los grandes ojos,
¡sin acordarme que se marchitan!

Mas como afirman doctores graves,
que tú, maestro, citas y nombras,
que el hombre pasa *como las naves,*
como las nubes, como las sombras...

huyo de todo terreno lazo,
ningún cariño mi mente alegra,
y con tu libro bajo del brazo
voy recorriendo la noche negra...

¡Oh Kempis, Kempis, asceta yermo,
pálido asceta, qué mal hiciste!
¡Ha muchos años que estoy enfermo,
y es por el libro que tú escribiste!

Amado Nervo

2. El simbolismo del celibato

He dedicado bastante espacio a la cuestión del celibato de los presbíteros, obligatorio en la Iglesia Católica latina en vista de que su poder simbólico implica una devaluación del sacramento del matrimonio. Mencioné líneas arriba que el matrimonio y el celibato se complementan como signos del Reino, no obstante esa relación se desvirtúa al enlazar, por ley ineludible, el presbiterado y el matrimonio. El celibato pasa a ser entonces signo de superioridad. Todavía en el siglo XX, un santo canonizado en el siglo XXI, José María Escrivá, escribió en una obra que ha alcanzado una divulgación millonaria, traducida a multitud de idiomas:

> El matrimonio es para la clase de tropa y no para el estado mayor de Cristo (*Camino,* n. 28).

No se puede negar que Escrivá interpretó de maravilla la mentalidad eclesiástica.

La cita anterior demuestra que el celibato obligatorio, en tanto ley para todo presbítero, no da lugar para la iluminación recíproca entre el célibe que testimonia el anhelo del Reino que todavía no llega, y el casado que, en su fidelidad a la pareja, da testimonio del Reino que ya ha llegado parcialmente, sabiendo ambos que caminan en la carne (= en la debilidad urgida de Dios). Quizá alguien diría que la amistad concreta de las personas es muy capaz de extralimitar símbolos mal emplazados, lo que es indudable. Sin embargo, la realidad simbólica tiene importancia por sí misma y es muy capaz de afectar el cuerpo jurídico, como se verá a continuación.

Efectivamente, la aversión a lo sexual en la legislación eclesiástica es del todo singular. Alcanza el extremo de negar un segundo matrimonio al diácono permanente

que haya enviudado. Nos dice un comentarista del derecho canónico vigente en la Iglesia Católica de rito latino:

> A última hora no se suprimió la inhabilidad para contraer un posterior matrimonio establecida por la legislación postconciliar en el caso de fallecimiento de la anterior esposa, aunque estos diáconos no eligieron el celibato y un segundo matrimonio podría ser la mejor solución para determinados problemas (*Código de Derecho Canónico*, c. 1087, 1977, 525).

3. La huella monástica en el catolicismo

Es posible demostrar la influencia del encratismo tanto en la espiritualidad católica como en la protestante. En lo que respecta a éste último, en lo específicamente sexual, habría que encauzar la investigación hacia la mentalidad y sensibilidad del puritanismo, pero este trabajo se restringe a la Iglesia Católica, según se anuncia desde su título. Pese a ello, me interesa presentar una breve comparación entre la actitud del católico y la del protestante ante la realidad mundana.

Siguiendo el camino trazado por Max Weber, intentaré dibujar *el tipo ideal* del santo católico y del santo protestante. La espiritualidad católica se define como un ascetismo *extramundano*.

El ideal del santo católico es el monje (o la monja) que no tiene pareja, practica la pobreza y la obediencia a un superior religioso. (Monje viene de *monachos*, que quiere decir solitario). Su espiritualidad se condensa en la frase *fuga mundi*, huir del

mundo. En consecuencia, dada la atracción del símbolo que configura y da sentido a su estar en este mundo, si no se es monje pero se tiene bienes heredados, donará las riquezas a los pobres, para obras de caridad. Hay que desprenderse de los bienes materiales. Si se es casado, la vida sexual tendrá como finalidad primordial tener hijos. Si se enviuda, no hay segundo matrimonio. Antes de mandarse a sí mismo, intentará cumplir primero las leyes de la Santa Madre Iglesia y en política participará de partidos afines a los eclesiásticos.

¡Qué descansada vida
la del que huye del mundanal rüido
Y sigue la escondida
Senda por donde han ido
Los pocos sabios que en el mundo han sido!

Fray Luis de León

La espiritualidad protestante se define como un ascetismo *intramundano,* que se ejerce dentro del mundo. Su ideal es la persona casada que acumula propiedades sin remilgos, crea riqueza para sí y para los otros, no tanto para distribuirla asistencialmente cuanto para invertirla en empresas que generen empleos, y participa en política para asegurar la libertad propia y la de su Iglesia.

4. Vida religiosa y encratismo

Los vínculos internos entre la vida religiosa practicada en las órdenes y congregaciones de hombres y mujeres y el encratismo, dan para muchas páginas. No es apresurado afirmar que la vida religiosa tiene en sí misma mucho de encratista. Me limito a recordar que el monacato no es una invención cristiana. Hay indicios de que llegó a la región mediterránea desde el Lejano

Oriente. Las primeras organizaciones monásticas cristianas nacieron en los desiertos egipcios, a partir de mujeres y hombres que rehuían la vida en sociedad y buscaban la penitencia, la contemplación, la pobreza y, por supuesto, ejercían la castidad.

La Iglesia llevó a cabo un multisecular esfuerzo para humanizar a esos espirituales cerriles, adversarios de toda cultura. De solitarios los convirtió en comunitarios, de enemigos de las letras en copistas de manuscritos griegos y romanos, de la Biblia y de las primeras letras cristianas. Los monjes se interesaron por la contemplación lo mismo que por las labores agropecuarias, por donde sentaron las bases del posterior despliegue tecnológico de Europa.

A lo largo de un proceso complicado, que no hace falta resumir aquí, la Sede Romana se apoyó cada vez más en los monjes como aliados en sus afanes para lograr obispos y presbíteros instruidos y espirituales, dignos de su ministerio. Muchas veces no había otros elementos a los que echar mano. Con el tiempo, debido a la fortaleza y al atractivo de la institución monástica, la espiritualidad monacal fue aceptada como la espiritualidad idónea para el pastor, el presbítero, el cura párroco. En el sentido anterior se puede comprender la imposición del celibato a los sacerdotes llamados "seculares", esto es, del siglo, del mundo, contrapuestos a los religiosos, quienes no son del mundo, en virtud de la profesión de los tres votos de pobreza, obediencia y castidad.

Los cambios de lenguaje siempre resultan iluminadores. La expresión "perfección evangélica" viene de los tiempos anteriores al concilio Vaticano II y se usaba para denotar lo que ahora se designa como "vida religiosa". En ese concilio se prefirió "vida consagrada", atendiendo a que todos los cristianos están llamados a cumplir los consejos evangélicos. Otra dificultad del

lenguaje previo al Concilio consiste en que ignoraba que para los casados, la perfecta castidad coincide con la plena fidelidad y no con la abstinencia. Por si fuera poco, el lenguaje anterior recordaba demasiado, con esto de la perfección, la división entre cristianos perfectos (de primera) y cristianos de segunda, tan del gusto de algunas sectas heterodoxas, entre ellas el encratismo.

Es una pretensión del todo normal —en el marco del seguimiento a Jesús, que es plural— que algunos cristianos busquen retirarse del mundanal ruido, organizarse en comunidades donde se compartan los bienes, se celebre la liturgia en común y se trabaje con esmero. Pero es revelador, para fines demostrativos, que en el mundo católico ese tipo de proyectos se haya realizado siempre en el marco del celibato, en la exclusión del matrimonio. Existen experiencias recientes, en el catolicismo, de vida comunitaria integrada por diversas familias, no obstante es algo de los tiempos más recientes y no goza del pleno impulso de las autoridades eclesiásticas. En cambio, algunas iglesias vinculadas con el ala pacifista de la reforma radical, como los menonitas (Países Bajos, siglo XVI) y los cuáqueros (Inglaterra, siglo XVII), procuran vivir con toda intensidad las exigencias evangélicas compaginando la vida matrimonial y la vida comunitaria, la solidaridad económica, el amor al trabajo, la vida de oración.

5. Clericalismo y represión sexual

Es casi un lugar común atribuir el rigorismo católico en asuntos sexuales a un secreto designio del clero por controlar la vida de los parroquianos, culpabilizándolos en su goce sexual. Se trata de una opinión tan "evidente" que es difícil probarla, y por ello de utilidad muy relativa. En contra se puede argüir que si algo resta poder y

presencia al clero católico, en nuestros tiempos, es justamente el rigorismo en estas materias.

* * * * *

Las conclusiones historiográficas expuestas en este libro serán de provecho siempre y cuando puedan ser relacionadas con las vivencias de las personas de la actualidad. Eso requiere de procedimientos de comprobación distintos del método histórico. Hace falta investigaciones de campo para medir la influencia del dualismo en la vida cotidiana. Hay indicios para sospechar que éste induce al desprecio por el cuerpo, al descuido de la salud, a resistir al deseo de felicidad y del disfrute de lo sexual y que de todo ello surgen desviaciones diversas. No puede haber personas sanas si tienen el dualismo en la mente.

Capítulo XII

Excursus: sobre la ley natural

Un estudio acerca de las formas como se han relacionado en la historia dos universos tan complejos como la sexualidad y el catolicismo, quedaría incompleto sin una referencia a la ley natural. Es posible que las mayores dificultades que enfrenta el actual magisterio de la Iglesia provengan del uso que se da al concepto de ley natural. Para introducir el tema debemos definir, aunque sea brevemente, la ley divino-positiva, la ley natural y la ley positiva.

La ley divino-positiva está compuesta por los preceptos del Antiguo y del Nuevo Testamento, sin embargo ha de tenerse en cuenta que los preceptos del Antiguo Testamento se interpretan a la luz de Cristo.

La ley natural es la que brotando de la misma constitución de las cosas, tiene un valor obligante anterior a toda disposición del legislador humano en vista de que refleja la voluntad de Dios, inscrita por Él en su creación.

En cambio, *la ley positiva* la decreta un legislador humano. La ley natural es un concepto tan filosófico como bíblico. Propicia

> ...un nexo teológico entre la revelación y las exigencias de la ley natural, pues el mismo Dios se nos comunica de esa doble manera. La creación y la fe forman una unidad dialéctica y articulada, como dos fuentes de conocimiento moral y sólo la Iglesia está capacitada para interpretar e imponer los contenidos y límites de tales enseñanzas (López, en Vidal, 1992: 208).

El mayor apoyo escriturario para la ley natural lo proporciona San Pablo cuando afirma que los gentiles (los paganos) tienen conocimiento de una ley no positivamente revelada, una ley natural, "inscrita en su corazón" [1].

La ley natural, diversas concepciones

De acuerdo con Santo Tomás de Aquino, la ley natural no es un elenco de preceptos deducidos infaliblemente de una vez por todas y para todos los hombres, sino que es antes que nada la capacidad de descubrir el precepto operativo concreto que mejor realice los valores expresados por los preceptos

Se puede apreciar, pues, que el interés de la ley natural para la teología deriva de que permite a la Iglesia apelar a verdades y preceptos de validez universal, cuyo alcance y pretensión desbordan los límites eclesiales. Históricamente ha servido de límite o barrera a la ley positiva que dictan los Estados, para frenar autoritarismos. Ha sido enseñanza permanente de la Iglesia que una ley positiva no obliga si contradice la ley natural. No es ésta la ocasión para describir el tránsito que va de la ley natural como la entendió Santo Tomás de Aquino, a los actuales de-

[1] Cf. *Biblia de Jerusalén*, nota a Rom. 2,14; Ef. 4,19; *Comentario bíblico "San Jerónimo"*, IV: 115.

rechos humanos de las Naciones Unidas, pasando por Francisco de Vitoria.

Nos interesa ahora destacar un aspecto que se relaciona con el propósito de esta obra. El concepto de ley natural tiene sus problemas teológicos, debido a que algunos adornan la ley natural con las características de *inmutable,* de donde se pueden derivar aplicaciones definitivas, de una vez para siempre, de *universal* (sin acepción de culturas, clases sociales, épocas históricas), de *evidente* (todos la conocen por el solo uso de la razón) y de *indispensable* (su observancia es siempre obligatoria) (cf. Roberti, 1960: 713).

La cuestión alcanza su máximo interés cuando se relaciona con el debate acerca del valor normativo que tienen las opiniones de la jerarquía sobre un asunto ético que carece de fundamento bíblico y no está relacionado con ninguna verdad de fe. Hallamos dos enfoques. Según el primero, esas afirmaciones de las autoridades eclesiásticas, aunque se expresen de modo solemne, pertenecen a una función pastoral y orientadora más que a un auténtico magisterio doctrinal.

> Sus palabras no serán absolutamente obligatorias, a no ser que el contenido de tales proposicio-

más generales. La ley natural es, en definición de Santo Tomás, la "participación de la ley eterna en la criatura racional". Así que es característica de la ley natural precisamente el no ser positiva, es decir, el no ser escrita ni objetivable de una vez por todas.

A partir de Guillermo de Ockam empezó a concebirse la razón como la manera de manifestarse la voluntad de Dios; y como no era pensable que Dios hubiera dejado incertidumbres en la promulgación de sus preceptos absolutos, se llegó a absolutizar la razón, y a aceptar una especie de deduccionismo absoluto y vinculante, que fijaba la ley natural de una vez por todas con la deducción racional en cada uno de sus preceptos, incluidos los más pequeños. Este giro de 360 grados, desde una impensabilidad de la ley natural hasta una ley natural rígida

nes se encuentre manifestado en la misma revelación (López, en Vidal, 1992: 208).

Notables teólogos católicos cuestionan que sea apropiado hablar de juicios absolutamente definitivos e irreversibles concernientes a cuestiones respecto a las cuales la revelación no se refiere de modo explícito.

Argumentan que es difícil excluir la posibilidad de que la futura experiencia (como experiencia se entiende aquí hechos sociales, descubrimientos científicos, mejor interpretación de las fuentes de la teología, etc.) plantee un problema moral concreto dentro de un nuevo marco de referencia que exigiría una revisión de la norma que, cuando fue formulada, no pudo tener en cuenta esa nueva experiencia [3]. Siendo así, para cierto tipo de problemas de ética teológica no habría verdades eternas, sino formulaciones provisionales, acordes con el avance del conocimiento. Se trata en cierto modo de una actitud precavida, sensible hacia la cultura contemporánea, ya que,

> ...a diferencia de épocas superadas por la historia, ni siquiera la autoridad eclesiástica puede

y preceptista, reemplazó el papel de la razón, que de capacidad descubridora cambió a lugar de promulgación de la ley natural. No era ya la capacidad de descubrir el precepto operativo de acuerdo con una serie de valores de fondo, sino un elenco de preceptos operativos [2].

¿Verdades definitivas en ética teológica?

A propósito de la relación entre el magisterio y la ley natural, hay que tener en cuenta un cambio reciente. El Código (CDC, 750) tenía un solo párrafo en el que se decía que había que creer con fe divina y católica: la Palabra de Dios, escrita y transmitida por la Tradición... y luego añadía el *Magisterio solemne de la Iglesia* y el *Magisterio ordinario y universal*.

---

[2] Adaptado de E. Chiavacci, "Ley natural", en Rossi, 1974: 561.
[3] Cf. Latourelle, "Magisterio", en Latourelle/Fisichella, 1992.

imponer desde afuera y por una especie de coacción extrínseca y autoritaria una doctrina ajena a la estructura racional y valorativa en que se mueve la conciencia moderna.

No habría

> ...rechazo ni rebeldía, cuando existe un profundo cariño a la Iglesia y un deseo sincero de alcanzar la verdad, sino un requisito que la misma Iglesia tendría que admitir, para defender su propia credibilidad y facilitar el asentimiento debido (López, en Vidal, 1992: 215).

Como se comprende, la opinión teológica expuesta en el párrafo anterior no es la única. Existen corrientes teológicas, hoy por hoy más cercanas al magisterio oficial, fundamentadas en una teología conforme a la cual, desde el concepto de ley natural, cabe a ese magisterio dictaminar en lo que atañe a una amplia gama de cuestiones acerca de las que la Biblia dice poco o nada. Sería función del magisterio

> ...proponer de modo definitivo enunciados que, aunque no estén contenidos en las verdades de fe, se encuentran sin embargo íntimamente ligados a ella, de

Desde el 18 de mayo de 1998, el motu proprio *Ad tuendam fidem* añade un segundo párrafo al canon 750, que dice: "Deben también acogerse y creerse firmemente todas y cada una de las verdades que de *manera definitiva* proponga el magisterio de la Iglesia respecto de la fe y las costumbres...".

Es el primer cambio que se hace al Código de 1983 y sin consultar a los obispos, como suele hacerse. Además, en el periódico *L'Osservatore Romano* del 17 de julio de 1995, se une al documento una "Nota doctrinal ilustrativa", firmada por el cardenal Joseph Ratzinger y su secretario, que contiene "ejemplos" de verdades que hay que creer de "manera definitiva": la no ordenación sacerdotal de mujeres, la ilicitud de la eutanasia y otras.

> tal manera que el carácter definitivo de esas afirmaciones deriva, en último análisis de la misma revelación [4].

Lo problemático de la noción de ley natural tal como la utilizan algunos teólogos, proviene de su poca flexibilidad y de la pretensión del magisterio de ser el único intérprete autorizado. Siendo un concepto a caballo entre la filosofía y la teología, sería mejor que funcionara como lugar de encuentro para el diálogo entre ambos saberes; de forma que también los no católicos pudieran expresar cómo perciben esa ley inscrita en todos los corazones. Hay que contar asimismo con lo difícil que resulta distinguir entre lo que procede verdaderamente de la naturaleza y lo que procede de la cultura, por lo que el concepto mismo de ley natural es de suyo espinoso. Así por ejemplo, en la doctrina social de la Iglesia, hasta tiempos recientes, se legitimaron las desigualdades económicas como de orden natural [5].

Léase el siguiente ejemplo referido a la autogratificación, llamada polución por el autor de quien tomamos el texto, con el cual difícilmente se encontrará un psicólogo que esté de acuerdo:

> [En la polución] se subvierte gravemente el orden natural, ya que la facultad generativa y el semen humano se ordenan única y exclusivamente al bien de la especie y no a la satisfacción de la propia sensualidad (Royo, 1965, I: 451).

En poco más de treinta años una posición tan rígida, con supuesto fundamento en la ley natural, ha sido

---

[4] *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*,1990, pág. 16.
[5] Cf. las reflexiones referentes a este asunto en González-Carvajal, "Doctrina Social de la Iglesia", en Vidal, 1992: 657s.

superada, no por teólogos de vanguardia, sino por el mismo *Catecismo de la Iglesia Católica,* (1992, n. 2352), donde se lee:

> Para emitir un juicio justo acerca de la responsabilidad moral de los sujetos y para orientar la acción pastoral, ha de tenerse en cuenta la inmadurez afectiva, la fuerza de los hábitos contraídos, el estado de angustia u otros factores psíquicos o sociales que reducen, e incluso anulan la culpabilidad moral.

La palabra "reducen" indica, sin lugar a dudas, que ha quedado rebasada la idea de que en materia sexual no hay parvedad, ya no cualquier falta sexual es pecado mortal. Al fin se abrió la puerta a los pecados veniales...

Ahora bien, una discusión fundada y pormenorizada sobre los delicados temas que giran alrededor de la ley natural, desborda la finalidad de este estudio y mi formación específica.

Epílogo:

"El vino bueno que ha guardado hasta ahora"

El vino siempre ha sido un símbolo del disfrute sexual, por su poder embriagador, capaz de entrarnos en una comunión de gozo que, en perspectiva cristiana, anticipa la anhelada plenitud del Reino. Al final de este estudio pienso en el más sensual de los milagros de Jesús, el de las bodas de Caná, cuando transformó el agua en vino e hizo posible que el mejor vino se distribuyera al final de la fiesta. Me atrevo a decir que la Iglesia, inspirada en el ejemplo de su Señor, está llamada a realizar un milagro todavía más extraordinario: Brindar, para lo que queda de la fiesta de la historia humana, "el vino bueno que ha guardado hasta ahora" (Jn. 2,10). Como no pierdo la esperanza de presenciar tamaño milagro, para prepararlo escribí, en este libro, del vino aguado servido hasta ahora.

Bibliografía

Abbagnano, Nicola (1996). *Diccionario de filosofía*. México D. F.

Aguirre, Rafael (1999). *La mujer en el cristianismo primitivo*. Madrid.

Auzou, Geoges (1982). *En un principio Dios creó el mundo. Historia y fe*. Estella (Navarra).

Bagot, Jean Pierre (2000). *Para vivir el matrimonio*. Estella (Navarra).

Beinert, Wolfgang (1990). *Diccionario de teología dogmática*. Barcelona.

Biblia de Jerusalén (1998). Nueva edición revisada y aumentada. Bilbao.

Bonnassie, Pierre (1983). *Vocabulario básico de historia medieval*. Barcelona.

Borja, Rodrigo (1997). *Enciclopedia de la política*. México D. F.

Brugger, Walter (1995). *Diccionario de filosofía*. Barcelona.

Campdell, J. (1992). *Las máscaras de Dios: mitología occidental*. Madrid.

Careaga Pérez, Gloria y otros (compiladores) (1988). *Ética y salud reproductiva*. México D. F.

Cassirer, Ernest (1987). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México D. F.

Catecismo de la Iglesia Católica (1992). Ciudad del Vaticano.
Cencillo, L. (1970). *Mito. Semántica y realidad.* Madrid.
Código de Cánones de las Iglesias Orientales (1994). Madrid.
Código de Derecho Canónico (1983). Presentado por el cardenal Antonio Inocenti, Prefecto de la Congregación del Clero. Madrid.
Código de Derecho Canónico (1983). Lombardía, P. y Arrieta, J. I. (editores). Pamplona.
Comby, Jean (1998). *Para leer la historia de la Iglesia. 1. De los orígenes al siglo XV.* Estella (Navarra).
Comentario bíblico "San Jerónimo" (R. Brown, director) (1971). Madrid, 6 tomos.
Danielou, J. (1964). "Desde los orígenes a San Gregorio Magno", en *Nueva historia de la Iglesia,* Madrid, tomo 1.
Dussel, Enrique (1969). *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas.* Buenos Aires.
Dussel, Enrique (1974). *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América.* Buenos Aires.
Dussel, Enrique (1975). *El humanismo helénico.* Buenos Aires.
Eicher, Peter (1990). *Diccionario de conceptos teológicos.* Barcelona.
Elíade, Mircea (1978). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. De la prehistoria a los misterios de Eleusis.* Madrid, 4 tomos.
Farmer, W. (director) (1999). *Comentario bíblico internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI.* Estella (Navarra).
Ferrater Mora, José (1971). *Diccionario de filosofía.* Buenos Aires, 4 tomos.
Figueroa Perea, Juan G. (1977). "Algunas reflexiones sobre el enfoque de género y la representación de la sexualidad", en *Estudios Demográficos y Urbanos,* págs. 201-244.
Floristán, C. y Tamayo, J. J. (1993). *Conceptos fundamentales del cristianismo.* Madrid.
Forcano, Benjamín (1981). *Nueva ética sexual.* Madrid.
Fuchs, E. «Une éthique chretienne de la sexualité», en B. Lauret y F. Refoulé, 1984, V, págs. 401-439.

Gusdorf, G. (1960). *Mito y metafísica*. Buenos Aires.
Hernández Catalá, Vicente (1972). *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*. Madrid.
Informe Salud de las Américas (2002). *Costa Rica 2002*. Mimeo, abril.
Kolakowski, L. (1990). *La presencia del mito*. Madrid.
Kosnik, A. (director) (1978). *La sexualidad humana. Nuevas perspectivas del pensamiento católico*. Estudio realizado por encargo de la Catholic Theological Society of America. Madrid.
Lárraga-Lumbreras, Francisco (1950). *Prontuario de teología moral*. Madrid, 2 tomos.
Latourelle, R. y Fisichella, R. (directores) (1992). *Diccionario de teología fundamental*. Madrid.
Lauret, B. y Refoulé, F. (1984). *Initiation à la pratique de la théologie*. París, 5 volúmenes.
Lobo Hernández, Eric (compilador) (1999). *"Para que deis fruto, y vuestro fruto permanezca" (Jn. 15,16). Documentación moral de la Iglesia*. San José.
López, E. (1992). «Magisterio eclesiástico y moral», en M. Vidal, *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid, págs. 205-220.
López, Félix y Fuertes, Antonio (1998). *Para comprender la sexualidad*. Estella (Navarra).
May, Roy H. (2001). *La homosexualidad. Algunas respuestas desde una perspectiva cristiana*. Heredia (Costa Rica), Departamento de Publicaciones de la Universidad Nacional.
Mejía, María Consuelo (1997). "La jerarquía católica o cómo resistirse al cambio", en *Debate Feminista* No. 8, págs. 34-58.
Müller F., Geiko (1993). "El problema del fundamentalismo: observaciones de orden psicológico", en *Praxis* (Universidad Nacional, Heredia) No. 45.
Murillo Salas, Rodolfo (2001). *Algunas cuestiones sobre bioética como nueva ciencia, legislación civil y magisterio católico*. San José.
Nelson, James B. y Longfellow, Sandra P. (editores) (1996). *La sexualidad y lo sagrado. Fuentes para la reflexión teológica*. Bilbao.

Nelson, W. (editor) (1989). *Diccionario de historia de la Iglesia.* Miami.

Orbe, Antonio (1988). *Introducción a la teología de los siglos II y III.* Salamanca.

Pacomio, L. y otros (1982). *Diccionario teológico interdisciplinar.* Salamanca, tomo III.

Pacomio, Luciano (1999). *Diccionario teológico enciclopédico.* Estella (Navarra).

Piazza, Waldomiro (1991). *Religiões da Humanidade.* São Paulo.

Pikaza, Xavier (1996). *Para comprender hombre y mujer en las religiones.* Estella (Navarra).

Poupard, cardenal Paul (1987). *Diccionario de las religiones.* Barcelona.

Roberti, cardenal Francesco (director) (1960). *Diccionario de teología moral.* Barcelona.

Rojas Alvarado, Luis A. (1997). "Las guías didácticas de sexualidad humana: breve reseña de la participación de la Iglesia Católica costarricense en la polémica", en *Servicio de Información Teológica* (Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional, Heredia), págs. 2-25.

Rossi, Leandro y Valsecchi, Ambrogio (1974). *Diccionario enciclopédico de teología moral.* Madrid.

Royo Marín, Antonio. *Teología moral para seglares.* Madrid, 2 tomos.

Salas, José Manuel y Campos, Álvaro (2002). *El placer de la vida: sexualidad infantil y adolescente a cargo de una persona adulta.* San José.

Salisbury, Joyce (1994). *Padres de la Iglesia, vírgenes independientes.* Bogotá.

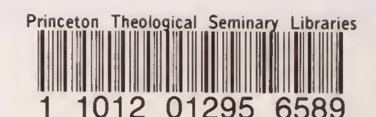
San Agustín (1954). "Del bien del matrimonio", en *Obras de San Agustín,* XII, Madrid.

Schiffter, Jacobo y Madrigal, Johnny (1996). *Discursos sexuales en Costa Rica e impacto y riesgo de infección con el VIH. Las gavetas sexuales del costarricense.* San José.

Schillebeeckx, E. (1968). *Il celibato del ministero ecclesiastico. Riflessione critica.* Roma.

Schüsler Fiorenza, Elizabeth (1989). *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo.* Bilbao.

Vidal, Marciano (1974). *Cómo hablar del pecado hoy. Hacia una moral crítica del pecado*. Madrid.
Vidal, Marciano (1992). *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid.
Vidal, Marciano (1998). *Para conocer la ética cristiana.* Estella (Navarra).
Whorf, Benjamín (1971). *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona.
Wolf, Hans W. (1975). *Antropología de Antiguo Testamento.* Salamanca.



//aritec s.a.

TECNOLOGÍA ALEMANA
Tel: 233-6008

Miguel Picado ha sido profesor de historia del cristianismo en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, de la Universidad Nacional, por unos veinte años. Entre sus publicaciones mencionamos La Iglesia Costarricense entre Dios y el César; La Iglesia costarricense entre el pueblo y el estado. Ha publicado artículos sobre pastoral, historia de la Iglesia Católica en Costa Rica y documentos de interés histórico. Obtuvo una licencia en historia eclesiástica en la Universidad Gregoriana, con una tesis sobre "Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz" y un doctorado en la Pontificia Facultad de Teología de San Esteban, Salamanca, con una tesis titulada "Teología de la Liberación y Experiencia Religiosa".

Miguel Picado Gatjens